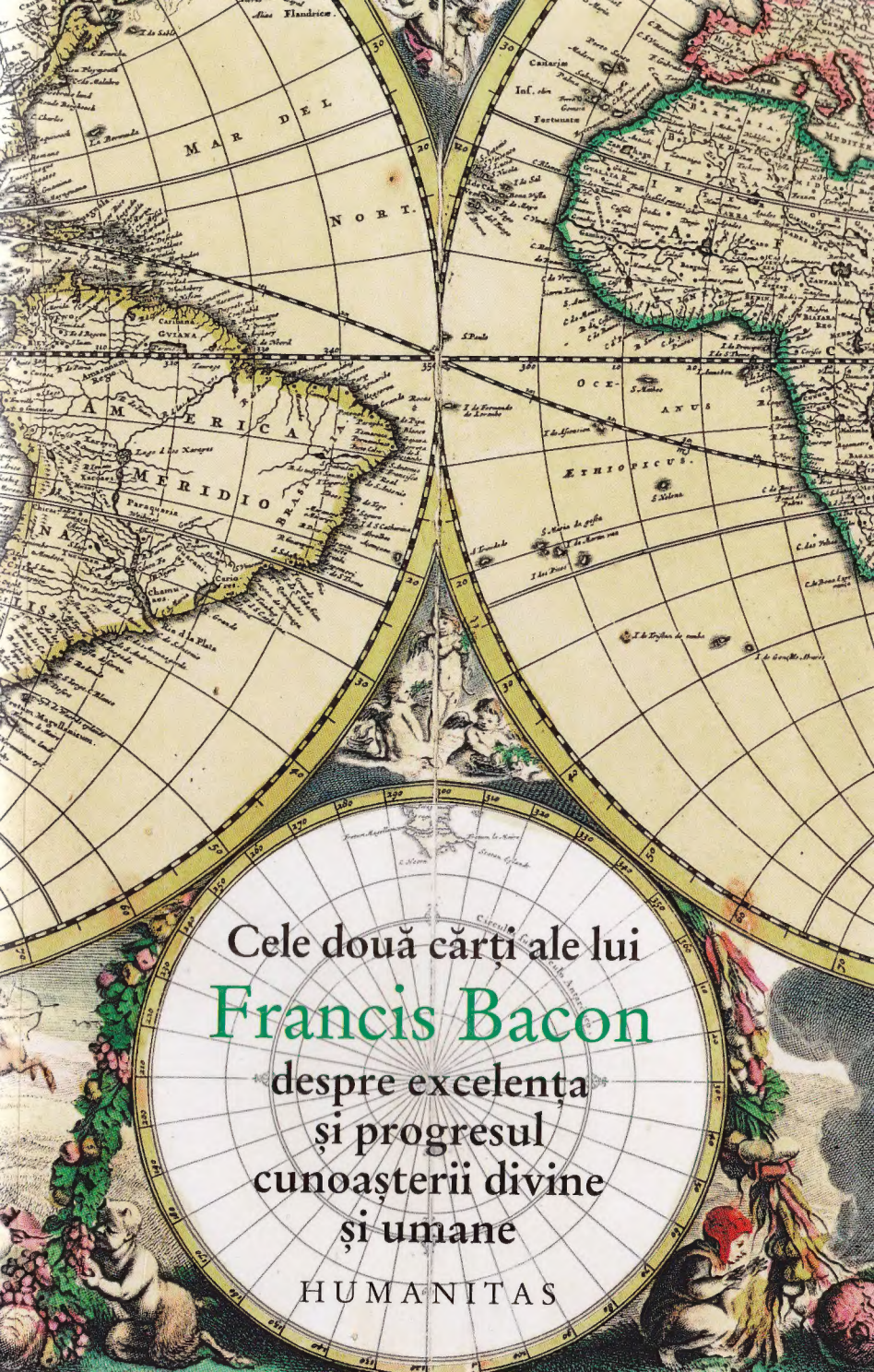


Cele două cărți ale lui

Francis Bacon

despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane

HUMANITAS

PARADIGME

Francis Bacon (1561–1626), filozof, jurist, om politic cu o activitate de 30 de ani în Camera Comunelor (mai întâi) și Camera Lorzilor (din 1620), consilier privat la două curți și lord cancelar al Angliei, a fost unul dintre întemeietorii modernității europene. Proiectele sale de reformă filozofică, științifică și juridică au modelat decisiv Anglia secolelor XVII–XIX (ca și o bună parte a Europei moderne). În același timp (și poate tocmai de aceea), puțini gânditori ai modernității au avut parte de o receptare atât de eterogenă precum Francis Bacon. Ridicat în slăvi ca primul dintre moderni și ctitor al gândirii științifice moderne, a fost în același timp criticat pentru lipsa unui sistem, pentru caracterul fragmentar și retoric al scrierilor sale sau pentru susținerea unor idei care au devenit, pe rând, mituri și marote ale modernității europene.
O gândire enciclopedică și originală, dublată de un remarcabil talent literar, a făcut ca scrierile baconiene să inspire mișcări intelectuale precum marile proiecte de reformă religioasă și socială din Anglia anilor 1640–1660, înființarea primelor academii științifice în Anglia și în Franța, Iluminismul francez sau proiectul unei științe universale de tip inductiv.
Opere principale: *Essays* (1597), *The Two Bookes of Francis Bacon of the Proficience and Advancement of Learning* (1605), *De sapientia veterum* (1609), *Novum organum* (1620), *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam* (1622), *De augmentis scientiarum* (1623), *Apophthegms new and old* (1624), *Sylva Sylvarum. New Atlantis* (1626–1627).

Dana Jalobeanu este doctor în filozofie, cu o specializare în istoria și filozofia științei și un interes susținut pentru perioada modernității timpurii. Predă cursuri de filozofia științei, istoria și filozofia științei și istoria modernității timpurii la Facultatea de Filozofie din cadrul Universității din București. Este cercetător la Centrul de Cercetări în Logica, Istoria și Filozofia Științei (CELFIS) și director de programe la centrul de cercetare Fundamentele Modernității Europene (FME) al Universității din București. Este coeditor al revistei *Journal of Early Modern Studies* (JEMS) și editor executiv al revistei *Societate și Politică*. A publicat *Inventarea modernității* (Napoca Star, 2006) și a editat mai multe volume, printre care Francis Bacon, *Noua Atlantidă* (Nemira, 2007), *Casa lui Solomon sau fascinația utopiei* (ALL, 2010) și, împreună cu Peter Anstey, *Vanishing Matter and the Laws of Motion: Descartes and Beyond* (Routledge, 2011).

Grigore Vida este doctor în filozofie al Universității din București (cu o teză despre metafizica lui Newton). S-a specializat în istoria filozofiei și istoria științei din perioada modernității timpurii. Este membru al FME și CELFIS și a colaborat la mai multe proiecte de cercetare desfășurate în cadrul acestor centre.

FRANCIS BACON

Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane

Traducere din engleză, note și comentarii de
DANA JALOBEANU și GRIGORE VIDA

Studiu introductiv de
DANA JALOBEANU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Silviu Nicolae
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Radu Dobreci, Carmen Petrescu

Tipărit la C.N.I. Coresi S.A.

Francis Bacon
The Two Bookes of Francis Bacon:
Of the Proficience and Advancement of Learning,
divine and human

© HUMANITAS, 2012, pentru prezenta ediție românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BACON, FRANCIS
Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane /
Francis Bacon; trad., pref.: Dana Jalobeanu; trad.: Grigore Vida. –
București: Humanitas, 2012
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-50-3744-4
I. Jalobeanu, Dana (trad.; pref.)
II. Vida, Grigore (trad.)
14

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Cuprins

Lista abrevierilor / 7

Mulțumiri / 9

Studiu introductiv / 11

Notă asupra traducerii / 41

Cronologie / 47

ÎNTÂIA CARTE
A LUI FRANCIS BACON
DESPRE EXCELENȚA ŞI PROGRESUL CUNOAŞTERII DIVINE ŞI UMANE / 53

A DOUA CARTE
A LUI FRANCIS BACON
DESPRE EXCELENȚA ŞI PROGRESUL CUNOAŞTERII DIVINE ŞI UMANE / 171

Istoria literelor / 188 • Istoria naturii aflate în eroare / 189 • Istoria mecanică a naturii / 193 • Istoria civilă / 195 • Istoria profetică / 209 • Poezia / 212 • Filozofia / 217 • *Philosophia prima* sau despre izvorul științelor / 222 • Filozofia naturală / 226 • Metafizica sau despre forma şi scopul lucrurilor / 234 • Magia naturală sau marea fizică operativă / 244 • Inventarul invențiilor omeneşti / 246 • Continuarea problemelor naturale / 249 • Catalogul erorilor recurente în istoria naturii / 249 • Despre filozofiile antice / 252 • Părțile fiziognomiei, despre gesturile sau mişcările corpului / 257 • Istoriile medicale / 268

• Anatomia comparată / 269 • Investigații aprofundate asupra bolilor incurabile / 271 • Despre eutanasia fizică / 271 • Medicina experimentală / 272 • Imitații ale naturii în băi și ape medicinale / 274 • Firul după care se ghidează medicul sau succesiunea de remedii / 275 • Experiența literată și interpretarea naturii / 295 • Marile respingeri sau despre idolii înnăscuți și dobândiți ai minții umane / 304 • Despre demonstrația prin analogie / 308 • Despre semnele lucrurilor / 314 • Despre metoda directă, sau cea pentru fiii cunoașterii / 322 • Despre înțelepciunea tradiției / 327 • Despre producerea axiomelor / 329 • Despre înțelepciunea discursului privat / 334 • Culorile binelui și ale răului, simple și comparative / 335 • Antitezele lucrurilor / 336 • Despre artele maligne și înșelătoare / 362 • Despre cultivarea minții / 365 • Despre dirijarea afacerilor / 389 • Artizanul destinului sau despre mersul înainte al vieții / 400 • Despre înțelepciunea legislatorului sau despre izvoarele dreptului / 427 • Despre folosirea legitimă a rațiunii omenești în cele legate de religie / 438 • Despre gradele unității în cetatea lui Dumnezeu / 440 • Emanațiile Scripturilor în doctrine pozitive / 447

Bibliografie / 455

Indice de nume / 479

Indice al pasajelor biblice / 489

Indice de materii / 493

Lista abrevierilor

SEH	*The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England.* (14 vols.) Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London: Longman, 1857–1874 (facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1961–1963)
OFB	*The Oxford Francis Bacon.* (15 vols. planned, 7 vols. to date) General editors: Graham Rees and Lisa Jardine (1996–2006); Sir Brian Vickers (2006–). Oxford: Clarendon Press
ACE	*Advertisement touching the Controversies of the Church of England* (SEH VIII: 74–95)
ACI	*Apologie in certaine Imputations concerning the Late Earle of Essex* (SEH X: 139–160)
AHW	*An Advertisement touching an Holy Warre* (SEH VII: 9–36)
AL	*The Advancement of Learning* (OFB IV)
ANN	*Abecedarium novum naturae* (OFB XIII: 171–225)
Apo	*Apophthegms new and old* (OFB VIII: 209–279)
CF	*Confession of Faith* (SEH VII: 217–226)
CV	*Cogitata et visa* (SEH III: 591–620)
DAS	*De augmentis scientiarum* (SEH I: 421–837 / IV: 272–498, V: 3–119)
DSV	*De sapientia veterum* (SEH VI: 617–686 / 687–764)
DGI	*Descriptio globi intellectualis* (OFB VI: 96–169)
DO	*Distributio operis* (OFB XI: 26–47)

DPAO	*De principiis atque originibus* (OFB VI: 197–267)
DVM	*De vijs mortis* (OFB VI: 270–359)
Ess	*Essays or Counsels, Civill and Morall* (OFB XV)
HDR	*Historia densi et rari* (OFB XIII: 1–169)
HNE	*Historia naturalis et experimentalis* (OFB XII)
HVM	*Historia vitae et mortis* (OFB XII: 140–377)
HVII	*Historie of the Raigne of King Henry the Seventh* (OFB VIII: 3–178)
IM	*Instauratio magna* (Preliminaries to, OFB XI: 2–25)
NA	*New Atlantis* (SEH III: 125–166; Bacon 2007)
NO	*Novum organum* (OFB XI: 48–447)
PAH	*Parasceve ad historiam naturalem* (OFB XI: 448–473)
PFE	*Promus of Formularies and Elegancies* (Bacon 1883)
RPh	*Redargutio philosophiarum* (SEH III: 557–585)
PhU	*Phaenomena universi* (OFB VI: 2–61)
SS	*Sylva Sylvarum* (SEH II: 331–680)
TGB	*Of the True Greatness of Britain* (SEH VII: 45–64)
TPM	*Temporis partus masculus* (SEH III: 527–539)
VT	*Valerius Terminus* (SEH III: 215–252)

Mulțumiri

Acest volum este primul rezultat al unui proiect început în urmă cu mulți ani și aflat încă în curs de desfășurare: proiectul realizării unei ediții critice a scrierilor filozofice baconiene în traducere românească. Am început acest proiect cu unul dintre primele texte filozofice semnificative publicate de Francis Bacon: *Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii* (1605), text esențial al modernității filozofice, niciodată tradus în limba română. Un proiect de asemenea anvergură nu ar fi fost posibil fără sprijinul substanțial al mai multor persoane și instituții. Cea mai mare parte a documentării necesare pentru construirea prezentului volum a fost realizată în atmosfera unică a bibliotecii Institutului Warburg din Londra, nu doar o oază de liniște și bună purtare academică, ci și un loc în care tradițiile intelectuale își păstrează importanța. Stagiile de documentare la Warburg Institute sau la British Library au fost posibile datorită unor proiecte de cercetare finanțate de CNCS (Proiectul ID 1600, 2009–2011) și de European Research Council (Proiectul ERC *The medicine of the mind and natural philosophy in early modern England: A new way of interpreting Francis Bacon*, 2009–2014, coordonat de Guido Giglioni). În perioadele dintre aceste stagii de cercetare, multe dintre materialele necesare ne-au fost accesibile datorită sprijinului generos primit din partea Colegiului Noua Europă. Dincolo de sprijinul instituțional, o serie de colegi, profesori și studenți au avut adesea intervenții salutare în inițierea, continuarea și „deblocarea" proiectului din diverse

fundături de parcurs. Autorii ediției mulțumesc pe această cale colegilor şi colaboratorilor lor de la Warburg Institute, de la Centrul de cercetare *Fundamentele Modernității Europene* (FME) al Universității din Bucureşti şi de la Centrul de Cercetări în Logica, Istoria şi Filozofia Ştiinței (CELFIS), Facultatea de Filozofie, Universitatea din Bucureşti. Sorana Corneanu, Guido Giglioni, Vlad Alexandrescu, Oana Matei, James Lancaster, Mihnea Dobre, Laura Georgescu şi Doina Cristina Rusu s-au dovedit adesea parteneri de dialog critici şi avizați, formulând sugestii, obiecții şi întrebări care ne-au ajutat să avansăm şi să ne clarificăm ideile. Mulțumirile noastre se îndreaptă de asemenea către Laura Georgescu, Doina Cristina Rusu, Sebastian Mateiescu şi Cireşica Jalobeanu, a căror muncă de corectură şi ajutor în elaborarea aparatului critic au adus (sperăm) acestui volum un plus de acurateţe.

Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii: de la enciclopedia cunoașterii la cartografia „lumii intelectuale" și reflecția critică asupra prezentului

Cititorul care s-ar apuca să facă un inventar al temelor baconiene esențiale pentru modernitate pe care le putem găsi în volumul de față va fi ușor convins atât de *importanța*, cât și de *actualitatea* acestei cărți. Găsim în ea o afirmare a valorii și importanței cunoașterii întemeiate pe experiență, o redefinire a naturii, întinderii și scopurilor filozofiei (cu aproape toate ramurile ei: metafizică, epistemologie, filozofie naturală, filozofie morală, filozofie politică), o primă formulare modernă a noțiunii de progres, o profesiune de credință cu privire la valoarea, eficiența și importanța colaborării intelectuale, formularea unei interesante concepții cumulative asupra cunoașterii, enunțarea principiilor fundamentale de organizare a unor societăți științifice internaționale destinate producerii, administrării și transmiterii cunoașterii, o spectaculoasă critică a universităților urmată de un foarte actual proiect de reformă a învățământului centrat pe revalorizarea artelor liberale și a științelor practice, creionarea pașilor de urmat pentru construirea unei „logici a descoperirii științifice", o propunere de reformă a științei morale, un proiect de evaluare a comportamentului uman în societate în funcție de rezultatele lui practice, precum și o celebră schemă de împărțire a domeniilor cunoașterii cu o respectabilă posteritate filozofică.

Pe de altă parte, un cititor mai puțin programatic și mai interesat de litera decât de spiritul, sau de posteritatea filozofică, a acestui volum va găsi în această spectaculoasă trecere în revistă

a realizărilor şi deficienţelor cunoaşterii umane un întreg inventar de arte şi ştiinţe renascentiste greu de clasificat: divinaţia (o ştiinţă a predicţiei comportamentului sau destinului unui individ), fascinaţia (un fel de protoştiinţă a manipulării), psihologia astrologică, magia naturală, demonologia, studiul vrăjitoriei, al medicinei restaurative, al influenţelor planetare sau al „adevăratei" arte alchimice. Va rămâne uimit în faţa titlului care, prescurtat adesea sub forma *Progresul cunoaşterii*, trezeşte asocieri iluministe, când, de fapt, în formă completă, sună mult mai puţin „progresist": *Cele două cărţi ale lui Francis Bacon despre excelenţa şi progresul cunoaşterii divine şi umane*. Va fi cu siguranţă surprins de definiţiile paradoxale ale unor cuvinte şi sintagme pe care Bacon le introduce pentru prima oară în vocabularul filozofic occidental (şi, uneori, chiar în limba engleză): *physick* pentru a desemna nu medicina, ci o ştiinţă a cauzelor eficiente şi materiale, adică „fizica"; „metafizică" pentru a vorbi de descoperirea cauzelor formale şi finale ale proceselor materiale, „magie naturală" pentru a vorbi de partea operativă a metafizicii. Până şi sintagma din titlu, „progresul cunoaşterii", este folosită pentru a desemna nu apariţia „noului", ci, mai curând, un fenomen prestabilit în planul Creaţiei, o împlinire a timpurilor, anunţată de semnele care-i spun interpretului naturii că trăim o a treia epocă providenţială de înflorire a cunoaşterii din istoria umanităţii, după cele ale grecilor şi romanilor. În acest orizont de aşteptare se plasează proiectul epistemologic, metafizic şi moral anunţat de volumul de faţă. Nu e de mirare, prin urmare, că rolul filozofului nu este unul critic sau constatativ, ci unul activ şi implicat. *Cele două cărţi despre excelenţa şi progresul cunoaşterii divine şi umane* nu descriu o nouă filozofie şi nu anunţă o reformă a cunoaşterii, ci, mai degrabă, enunţă magistral un paradox: pe de-o parte anunţă, cu tonul unui manifest, venirea unor timpuri privilegiate în care marile descoperiri geografice, dezvoltarea artelor mecanice, renaşterea Antichităţii şi reforma religioasă funcţionează ca tot atâtea semne ale unei

epoci providențiale. Pe de altă parte, denunță starea precară a intelectului şi proasta funcționare a rațiunii umane, prizonieră a umorilor, idiosincraziilor, prejudecăților şi fantasmelor personale sau colective. Filozoful este, pentru Bacon, cel care vede atât semnele renovării lumii, cât şi semnele corupției interioare; este medicul care diagnostichează boala, administrează purgative şi tratamente chirurgicale pentru a curăța „otrava" erorii, propune tratamente, prescrie o disciplină a minții şi o cultivare a intelectului. Din nou, sintagme precum „medicina minții" sau „cultivarea intelectului" desemnează totalitatea încercărilor filozofiei practice de a reinstaura unele dintre proprietățile şi calitățile pierdute de Adam la Căderea din Paradis.

Nici unul din aceste două tipuri de lectură a textelor baconiene nu e nou. Ele reprezintă, de fapt, o bună măsură a modului în care au fost citite şi receptate, de-a lungul timpului, scrierile lui Francis Bacon în general şi *Progresul cunoaşterii* în special. Destinul lui Bacon a fost să fie citit în cheie programatică şi profetică; să fie mereu considerat un autor de manifeste şi nu de tratate filozofice, herald al modernității sau ultimul dintre magicienii Renaşterii, pamfletar inspirat şi nu filozof critic, coautor al limbii engleze moderne (alături de Shakespeare, cu care amatorii de teoria conspirației l-au şi identificat, uneori), însă nu savant şi cu atât mai puțin practicant al ştiinței experimentale (pe care o promovează în toate scrierile sale). În parte, această receptare a fost motivată şi încurajată de modul în care Francis Bacon însuşi şi-a construit şi publicat cărțile: rescriind cercetări experimentale în cheia tradiționalelor istorii naturale, trasformând reflecții critice şi sistematice într-un sistem de aforisme, folosind fabule şi parabole ca instrumente hermeneutice şi adoptând, mereu, tehnici retorice pentru a „inflama" imaginația cititorului şi a-i pune mintea la lucru. Bacon a crezut toată viața în valoarea creatoare a maximei, fabulei, aforismului, în valoarea pedagogică şi euristică a *fragmentarului*, a ceea ce numea ilustrativ „semințe de înțelepciune", de semănat în mintea celor

dispuşi să vadă şi să depună efortul necesar pentru a merge mai departe. A fost unul dintre cei mai acerbi critici ai filozofiei sistematice, în care vedea sfârşitul oricărui proces de investigaţie a naturii:

> [...] prea adesea şi-au făcut unii un obicei ca din câteva axiome şi observaţii, indiferent de subiect, să construiască sistemul solemn şi formal al unei întregi arte, umplându-l cu discursuri şi ilustrându-l cu exemple, iar apoi digerându-l într-o întreagă metodă formală de transmitere. (p. 323)

Pentru Bacon, o astfel de metodă formală de transmitere a cunoaşterii distorsionează procesul gândirii: ea are ca scop obţinerea asentimentului din partea cititorului, şi nu „aprinderea scânteii" în mintea discipolului. Dimpotrivă, „scrierea în aforisme are multe virtuţi remarcabile", ne spune Bacon:

> Mai întâi, îl pune la încercare pe cel care scrie, şi îl măsoară dacă este superficial sau solid. Pentru că aforismele, în afara celor care ţin de comedie, provin, de fapt, din inima şi fântâna ştiinţelor. Atunci când discursurile ilustrative sunt eliminate, atunci când nenumăratele exemple sunt eliminate, când trecerile, explicaţiile, conexiunea sau consideraţiile cu privire la ordine sunt eliminate, când se renunţă la descrierea aplicaţiilor practice, nu rămâne nimic pentru a mai umple aforismele, decât o mare cantitate pură şi simplă de observaţii. Ca urmare, vor scrie aforisme doar oamenii a căror raţiune este solidă şi bine fundamentată. Dimpotrivă, sisteme sunt o droaie. (pp. 323–324)

Progresul cunoaşterii nu este o carte compusă din aforisme, precum *Noul organon*. Însă nu este nici un tratat de filozofie sistematică. E o scriere destul de greu de caracterizat, în fapt. A fost descrisă ca fiind un „manifest" în favoarea cunoaşterii, sau un „program de reformă" al întregii cunoaşteri moştenite. A fost comparată cu enciclopediile renascentiste (Whitaker 1990: 29 şi urm.) – şi ele treceri în revistă a domeniilor şi realizărilor diferitelor „arte" şi „ştiinţe". A fost asemănată cu o hartă: un remarcabil exerciţiu de cartografie intelectuală (Rees

2002: 394), o investigare amănunțită a teritoriilor virgine și a lacunelor de pe harta cunoașterii (Vickers în Bacon 1996: 580–581). A fost văzută ca fiind o piesă-cheie în încercarea lui Bacon de a obține favoruri politice sau sprijin pentru un proiect mai larg (și mai îndrăzneț) de reformă intelectuală, politică și juridică (Gaukroger 2001, Martin 1992). S-a spus despre *Progresul cunoașterii* că e cea mai revoluționară dintre scrierile baconiene (Sessions 1996: 91), inovatoare nu doar la nivel de vocabular, ci și de doctrină filozofică propriu-zisă. A fost citită ca manifest al progresului (Whitney 1986), dar și ca scriere tipică de tipul apologiilor diferitelor domenii ale cunoașterii, atât de tipice umanismului Renașterii (Bullough 1968). S-a discutat despre agenda politică, juridică, religioasă, științifică și retorică „ascunsă" sau încifrată în volutele baroce ale acestui text atât de controversat. Multitudinea de interpretări nu a apărut, însă, în secolul XX. Contemporanii lui Bacon și primele generații de „baconieni" au ajuns adesea la aceeași uluitoare diversitate de interpretări conflictuale.[i] Și ei, ca și cititorii ulteriori ai acestui volum, au selectat adesea, din multitudinea de teme și direcții supuse reflecției critice, pe acelea care le-au stârnit interesul sau pe cele care se potriveau cu propria lor agendă filozofică. Făcând acest lucru au mers chiar în direcția „nadei" aruncate de Bacon, căci *Progresul cunoașterii* conține câte ceva pentru toți.

> Mulți m-ar putea acuza că fac în această enumerare a tuturor științelor și artelor particulare, dintre cele mai puțin cunoscute, un fel de trecere în revistă a trupelor științelor, chemându-le la raport una câte una, pentru a le arăta ostentativ calitățile și fără a urmări vreun folos

[i] Recepția scrierilor baconiene și diferitele versiuni ale baconianismului în secolul al XVII-lea au fost discutate pe larg de Penrose 1934, Webster 1975, Pérez-Ramos 1988. Recepția controversată a scrierilor baconiene și transformările radicale a interpretărilor contemporane sunt discutate de Vickers 1992, Pérez-Ramos 1993, Rees 2002.

> practic. La asta să răspundă cei care se pricep la aceste ştiinţe, spunând dacă ceea ce am prezentat aici este doar vorbărie goală sau dacă au găsit, în toate acestea, seminţele unei posibile dezvoltări de viitor. (p. 319)

Mulţi au răspuns acestui îndemn; atât în secolul al XVII-lea, cât şi mai târziu. Argumentele baconiene în favoarea unui nou tip de cunoaştere „ştiinţifică" şi a unui nou tip de comunitate au funcţionat adesea, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, ca stindarde ale „noii ştiinţe". Diferite proiecte de societăţi sau academii ştiinţifice au preluat, în folos propriu, planurile expuse de Bacon în deschiderea cărţii a doua din acest volum (Jalobeanu 2011c). Schema de împărţire şi clasificare a domeniilor cunoaşterii propusă aici de Bacon a stat la baza proiectului similar propus în secolul al XVIII-lea de autorii *Enciclopediei Franceze*. Elemente ale teoriei sociale şi politice expuse în acest volum se regăsesc la Hobbes, Locke sau Hume. Influenţa teoriei baconiene a „progresului cunoaşterii" este greu de evaluat. Diferite alte arte sau domenii ale cunoaşterii expuse în textul lui Bacon au cunoscut dezvoltări rapide în secolul al XVII-lea. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea apar numeroase teorii „baconiene" ale asupra educaţiei, precum şi proiecte baconiene de îmbunătăţire a condiţiilor vieţii umane.[ii] Evident, Bacon n-a fost preluat doar de „câştigătorii" Revoluţiei ştiinţifice, ci şi de înfrânţi. Există un baconianism ezoteric şi rozicrucian, unul puritan şi milenarist, un baconianism alchimic şi vitalist, şi aşa mai departe (Giglioni 2012b). De aceea e şi atât de greu de măsurat impactul pe care textul tradus aici l-a avut asupra primilor dintre cititorii lui.

Ca şi alte scrieri baconiene, volumul de faţă este prezentat ca parte integrantă a unui program ce are în vedere selectarea,

---

[ii] Aşa sunt, de exemplu, proiectele propuse în anii 1640–1650 de Samuel Hartlib sau John Dury. Vezi Webster 1975, Jalobeanu 2011c, Dickson 1998, Matei 2010.

dintre cititori, a unor colaboratori şi asociaţi. Atât apologia progresului cunoaşterii, cât şi trecerea în revistă a ştiinţelor – făcută nu pentru „a le arăta calităţile", cum spune paragraful de mai sus, ci, dimpotrivă, pentru a le pune în evidenţă scăderile, neajunsurile şi lipsurile – se adresează direct celor dispuşi să se înroleze, într-o formă sau alta, în programul baconian de reformă a cunoaşterii moştenite. După cum remarca Stephen Gaukroger, proiectul baconian nu viza doar reforma filozofiei naturale, ci mai ales reforma filozofilor; construirea unei noi *persona* filozofice, fundamentată pe o nouă atitudine faţă de cunoaştere (Gaukroger 2001: 52). Obiectul acestei reforme era dublu: ea viza, pe de-o parte, o vindecare şi o reconstruire a intelectului uman angajat în procesul de cunoaştere.[iii] Pe de altă parte, Bacon urmărea transformarea rolului şi statutului filozofului. Acesta devenea nu doar membru al unei confrerii de producători de cunoaştere, ci, înainte de toate, o persoană publică, lucrând în serviciul binelui comun (şi al Coroanei).

În acest program general de reformă, Bacon păstrează pentru sine un rol oarecum ambiguu: uneori se prezintă drept călăuză sau ghid pe drumul spinos la cunoaşterii, alteori susţine că este doar cel care anunţă venirea unui timp privilegiat, martor imparţial al desfăşurării istoriei providenţiale. Remarcabile pasaje de autoreflecţie ne prezintă volumul de faţă ca fiind un „indicator la răspântie", „care arată drumul, însă nu îl parcurge", lăsând în seama generaţiilor viitoare completarea unui plan cu multe direcţii şi multe faţete. Într-un pasaj memorabil, Bacon declară:

> Această scriere mi se pare (*Dacă oglindirea nu e înşelătoare*) şi în măsura în care un autor poate judeca imparţial asupra operei sale, nu mult diferită de zgomotul pe care-l fac muzicienii la începutul unui concert, când îşi acordează instrumentele; nu e prea plăcut la auz, însă este cauza datorită căreia muzica care urmează este

[iii] Pentru o discuţie asupra acestei teme, vezi Corneanu 2011, Harrison 2007, Jalobeanu 2008, 2010, Gaukroger 2001.

> armonioasă şi dulce. Tot astfel, m-am mulţumit, aici, să acordez instrumentele muzelor, pentru ca cei mai îndemânatici să poată cânta la ele. (p. 429)

Concertul

Progresul cunoaşterii conţine, într-o formă incipientă sau mai dezvoltată, o mare parte a temelor din care se va alcătui concertul scrierilor baconiene armonizate în proiectul ulterior al „marii instaurări" (*Instauratio magna*). De altfel, unul din modurile în care acest volum va lăsa urme de neşters în modernitate este exact felul în care anunţă şi popularizează, în limba engleză şi pentru publicul cultivat, temele fundamentale ale proiectului baconian de reformă a cunoaşterii. E important să subliniem de la început că ne găsim în faţa unei cărţi care apare, în toamna anului 1605, în limba engleză. Prin urmare, nu suntem în faţa unei scrieri destinate cu precădere publicului universitar sau filozofilor, ci a unui text care vizează un auditoriu mai larg, „nespecializat". Care sunt cititorii la care vrea Bacon să ajungă? Aşa cum s-a subliniat în repetate rânduri, ne aflăm în faţa unui volum cu care Bacon spera să obţină patronajul şi sprijinul noului rege. În 1603, Iacob VI al Scoţiei îi succedă reginei Elisabeta; schimbarea de dinastie este privită cu speranţă şi chiar cu entuziasm la Londra. O parte din acest entuziasm transpare, de altfel, în textul baconian (scris probabil în 1603–1604). Elogiile pe care Bacon le aduce lui Iacob sunt, parţial, locuri comune ale literaturii vremii. Propunerile pe care filozoful le face noului suveran sunt însă cu adevărat revoluţionare: nimic mai puţin decât transformarea producerii, administrării şi transmiterii cunoaşterii în politică de stat. Pe de-o parte, ne spune Bacon, este în interesul unui stat să aibă oameni politici, aparat administrativ şi clerical format din oameni direct angrenaţi în acest proiect de producere, prezervare şi administrare a cunoaşterii. Pe de altă parte însă, cunoaşterea nu poate fi

produsă în alt fel. Remedierea deficiențelor tradiționale ale cunoașterii sunt *opera basilica*; iar în adoptarea proiectului baconian ca politică de stat, noul rege este chemat să promoveze în același timp interesele și bunăstarea noii uniuni (formate din Anglia și Scoția) și să contribuie la instaurarea unei noi epoci în istoria umanității. Propunerile merg, de altfel, dincolo de generalitatea unei apologii a cunoașterii, înspre formularea unui plan de acțiune, un plan care „odată construit și înregistrat în memorie, să poată fi folosit pentru a aduce lumină în orice încercare publică de acest gen, încurajând, totodată, și întreprinderile individuale" (p. 186). Cu aceeași metaforă a concertului folosită mai sus, putem vedea că Bacon nu se mulțumește să acordeze instrumentele muzelor, ci trece în revistă și potențialii instrumentiști, ba scrie chiar și parte a partiturii. Putem vedea, din modul în care Bacon dăruiește primele exemplare ale volumului său, cât de interesat era de stabilirea, de la început, a unui auditoriu cât mai divers și mai influent. O parte a acestui auditoriu este chiar la curtea regală: nobili și anturajul lor de savanți, filozofi, medici, pionieri ai artelor mecanice, naturaliști, literați, umaniști, sau chiar meșteșugari talentați, inventatori sau exploratori. Bacon nu exclude nici auditoriul universitar, de altminteri: trei dintre volumele de prezentare ajung la cancelarii celor două universități și la Sir Thomas Bodley, întemeietorul bibliotecii Universității din Oxford (în 1602).

În sfârșit, există numeroase indicii care arată că Bacon are în vedere un auditoriu european. Volumul de față apare în ultimele zile ale lui octombrie 1605 sub titlul *Cele două cărți ale lui Francis Bacon despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane*. Cele două cărți sunt înscrise separat în catalogul general al cărților apărute în Anglia (*Stationer's Register*), cu mențiunea că urmează să fie publicate atât în engleză, cât și în latină. În fapt, varianta latină (substanțial rescrisă) va apărea abia în 1623. Însă menționarea unei ediții latine încă din 1605 este un posibil indiciu al preocupărilor lui Bacon, chiar din primii

ani ai secolului al XVII-lea, de a lansa proiectul de reformă a cunoaşterii nu doar în Anglia, ci şi pe Continent.[iv]

În concertul de teme baconiene, dominant este motivul progresului. Aşa cum s-a arătat (Sessions 1991, Le Dœuff în Bacon 1991, Whitney 1986, Kiernan în OFB IV), Bacon e nu doar un înnoitor al conceptelor filozofice, ci şi un creator de limbaj. Înainte de Bacon, cuvinte precum *proficience* şi *advancement* se foloseau în domenii separate şi nu erau aplicate cunoaşterii. Primul se folosea pentru a desemna abilităţile sau excelenţa într-un anumit domeniu, sau, uneori, abilitatea şcolarului de a învăţa lucruri noi. Al doilea avea o arie de folosire mai largă şi desemna dezvoltarea unui individ, acumularea de avere, sporirea prestigiului etc. Bacon le aplică pentru prima dată cunoaşterii şi, în acelaşi timp, vede în dobândirea cunoaşterii un proces dinamic şi deschis de dezvoltare, acumulare, sporire şi înaintare. Pe de altă parte, e important să nu citim prea multă ideologie iluministă a progresului în conceptele baconiene: drumul cunoaşterii, chiar dacă deschis dezvoltării, e predeterminat. Epocile istorice fac parte din planul divin şi se desfăşoară determinat în faţa ochilor exploratorului naturii. Acesta nu creează, ci „recunoaşte" formele, structura proceselor naturale, legile naturii sau semnele timpului.

> Iar acum, în epoca noastră şi a părinţilor noştri, când a fost după placul lui Dumnezeu să ceară seamă Bisericii Romei pentru morala şi ceremoniile ei degenerate, pentru multitudinea doctrinelor ei pernicioase... vedem cu ochii noştri cum are loc, în acelaşi timp... o mare renovare şi o mare renaştere a întregii cunoaşteri. (p. 137)

[iv] Vezi şi Kiernan în OFB IV, Vickers în Bacon 1996. Există nu doar argumente contextuale, ci şi textuale pentru a susţine teza unei asemenea preocupări constante. Merită în special subliniate referile pozitive pe care Bacon le face la colegiile iezuite şi la programul educaţional promovat de Societatea lui Isus, la papii învăţaţi ai Renaşterii etc., referinţe adresate în mod clar publicului european cultivat.

Pentru Bacon, Reforma protestantă, „renaşterea literelor" şi progresul cunoaşterii sunt fenomene concomitente, manifestări ale celei de-a treia mari epoci de înflorire a cunoaşterii, ale cărei semne sunt peste tot[v]:

> O astfel de dezvoltare a navigaţiei şi o astfel de împlinire a descoperirilor ne îndreptăţesc să aşteptăm în continuare un progres şi o continuă desăvârşire a tuturor ştiinţelor; părând ele să fie rânduite de Dumnezeu a se întâlni în aceeaşi epocă. Acesta este şi sensul celor anunţate de profetul Daniel, care, vorbind despre semnele timpului de pe urmă, a spus *Mulţi vor merge încolo şi încoace, iar cunoaşterea va înflori*; de parcă deschiderea lumii, trecerea dintr-o parte a ei în cealaltă şi progresul cunoaşterii ar fi fost special potrivite pentru a se petrece deodată. Vedem că acest lucru se şi petrece, de altfel, învăţătura prezentului nefiind cu nimic mai prejos de cea a primelor două perioade de revoluţie a învăţăturii, cea a grecilor şi cea a romanilor.[vi]

Nu e de mirare, prin urmare, că prima carte din cele două ale *Progresului cunoaşterii* celebrează demnitatea, sau excelenţa, învăţăturii. O face însă într-un mod cu totul special, împerechind apologia cu critica devastatoare, exultând calităţile şi deplângând viciile şi maladiile stării precare în care se află cunoaşterea. Este un discurs tipic umanist, folosind procedee retorice populare în epocă (Vickers 1968a, 1996, Whitney 1986), pe care însă, ca de atâtea ori, Bacon le utilizează pentru a obţine cu totul alte efecte decât cele tradiţionale. *Întâia carte despre excelenţa şi progresul cunoaşterii* nu este doar o apologie a învăţăturii, o respingere a criticilor tradiţionale şi o subliniere a avantajelor şi potenţialului încă nedezvoltat al cunoaşterii, ci trece dincolo de acestea, propunând un complicat proces de diagnosticare a bolilor şi maladiilor de care suferă învăţaţii.

Aşa este anunţată o altă temă „baconiană" prin excelenţă, ceea ce va deveni mai târziu celebra doctrină a idolilor minţii.

---

[v] Vezi şi Whitney 1986, Rees în OFB XI, McKnight 2006.

[vi] Vezi pp. 208–209. Bacon foloseşte termenul „revoluţie" în sensul lui tradiţional folosit în astronomie, de rotaţie completă, de întoarcere la punctul de plecare.

Cartea I investighează cele trei mari maladii de care suferă cunoaşterea: confuzia dintre „lucruri" şi „cuvinte", sau ceea ce Bacon numeşte „învăţătura frivolă" a umaniştilor, sectarianismul şi pasiunea pentru dispute, sau „învăţătura certăreaţă" a scolasticilor, respectiv învăţătura construită pe credulitate şi impostură a alchimiştilor, magicienilor şi a tuturor celor pe care Bacon îi numeşte, cu dispreţ, „empirici"[vii]. Ca într-o lecţie de anatomie, Bacon foloseşte procedee medicale, vorbeşte despre disecţia cunoaşterii şi identifică nu doar maladiile, ci şi cauzele lor. În bună tradiţie galenistă, îmbolnăvirea este rezultatul unui dezechilibru umoral. Astfel, o bună parte a cărţii I este o anatomie a umorilor capabile să producă maladiile mai sus amintite. După cum spuneam, avem de-a face cu o prefigurare a ceea ce, în 1620, va deveni doctrina idolilor minţii umane. Toate tipurile de idoli ai minţii descrişi în *Noul organon* sunt deja prefiguraţi în discuţia despre bolile, umorile şi erorile cunoaşterii. Ca şi în *Noul organon*, în discuţie nu este adus produsul finit, teoria sau doctrina, ci procesul de cunoaştere ca atare, în care mintea umană se lasă mereu deturnată de la contemplarea obiectului legitim al cunoaşterii, datorită propriilor sale tendinţe idolatre,

---

[vii] Prin „empirici", Bacon îi desemnează pe acei cercetători ai naturii care pornesc şi rămân la experienţă: medicii din şcoala empirică, artizanii, partizanii artelor mecanice, precum şi empirişti ca William Gilbert şi alţii care, după Bacon, se încred prea mult în rezultatele experimentelor lor. Criticile aduse de Bacon „empiricilor" sunt la fel de dure ca şi cele formulate de el la adresa filozofiei „fantastice" şi „speculative". Ele sunt, de altfel, un bun argument în favoarea propunerii formulate de Peter Anstey (2005) de a înlocui categoriile „moderne" de raţionalism şi empirism cu alte două categorii, mai potrivite pentru filozofia modernă timpurie, şi anume categoriile de filozofie speculativă şi filozofie experimentală. Merită semnalat faptul că Bacon foloseşte pentru prima dată într-un text scris în limba engleză adjectivul „empirique": ca substantiv, el apare mai devreme, la Robert Copland, *The questyonary of cyrurgynes... with the fourth boke of the terapeutyke, or methode curatyfe of Claude Galyen* (London, 1541); vezi OED, V:188, col. 2–3.

propriilor sale excese umorale şi pasionale. Tipologia umorală este mai puțin structurată decât în *Noul organon*; însă, spre deosebire, de teoria „empirică" a idolilor minții umane, analiza din *Progresul cunoaşterii* sugerează o cauză comună a tuturor bolilor şi viciilor învățăturii. Aceasta este lipsa carității: orice investigație intelectuală este sortită să devină idolatră dacă nu este permanent însoțită de ceea ce Bacon numeşte „medicamentul corectiv" al oricărei întreprinderi cognitive. Caritatea este o temă centrală a scrierilor lui Bacon (Prior 1954, Briggs 1989, Harrison 2007, 2012); însă despre rolul şi importanța ei în *Progresul cunoaşterii* s-a scris destul de puțin. Lucru regretabil, pentru că aici Bacon este mai explicit decât în scrierile ulterioare. Caritatea este ceea ce, însoțind fiecare pas din procesul cunoaşterii, corectează, îndreaptă sau vindecă tendințele idolatre ale minții umane. Acest lucru este însă posibil pentru că avem de-a face cu un concept din acelaşi registru. Caritatea nu este, pentru Bacon, ceva care să țină de interacțiunea specifică cu „celălalt". Nu este nici serviciu în interesul umanității, nici milă pentru aproapele, ci o modalitate prin care mintea încearcă – pe calea cea bună – să se îndumnezeiască, copiind, la scară umană, iubirea care compune şi structurează. De aceea, caritatea trebuie să fie mereu prezentă; de aceea, ea nu admite nici un exces.

> Vedem cum îngerii au încercat să fie ca Dumnezeu, şi astfel au încălcat porunca divină şi au căzut [...]. Vrând să fie, în cunoaştere, asemenea lui Dumnezeu, omul a încălcat porunca divină şi a căzut. [....] Însă dacă ar fi aspirat să fie asemenea lui Dumnezeu în bunătate sau în iubire, nici omul, nici îngerii n-ar fi transgresat comandamentele divine. Căci înspre această imitare a lui Dumnezeu suntem chemați atunci când ni se spune: *Iubiți pe vrăjmaşii voştri, binecuvântați-i pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc şi rugați-vă pentru cei ce vă vatămă şi vă prigonesc; ca să fiți fiii Tatălui vostru celui din ceruri, că el face să răsară soarele şi peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepți şi peste cei nedrepți.* (p. 384)

De aceea, mintea „înflăcărată de caritate" (p. 383) este răspunsul oferit de Bacon la problema modalității de împăcare a cunoașterii cu virtutea. Cunoașterea însoțită de caritate presupune o minte care-și ia în stăpânire și își ține sub control propriii idoli, o minte capabilă să adopte o perspectivă „naturală" și „dezinteresată" asupra lumii, o minte în care s-a realizat dezideratul baconian al „mariajului minții cu natura".

Harta și busola: exerciții de orientare în câmpul cunoașterii

A doua carte cu privire la excelența și progresul cunoașterii funcționează ca o hartă. Însă, așa cum s-a arătat, nu e atât o hartă a realizărilor, cât una a lipsurilor (Vickers 1992 și în Bacon 1996): Bacon creionează contururile „micului glob al lumii intelectuale" pentru a-i arăta zonele necunoscute, „părțile încă neexplorate, sau cele care încă nu și-au găsit întrebuințarea, sau cele care n-au reușit să progreseze în ciuda eforturilor omenești" (p. 186). Este mai puțin un exercițiu de geografie intelectuală, cât un program de acțiune (Kiernan în OFB IV: xxiv). Bacon trasează lipsurile, indică direcții de mers înainte, enumeră domeniile încă neexplorate, sau pe cele în care, deși s-a scris mult, s-a făcut, de fapt, destul de puțin. S-a discutat mult despre diviziunea baconiană a științelor care pornește de la o „hartă" similară a facultăților intelectuale, de inspirație galenistă (Olivieri 1991, Vickers în Bacon 1996). Celor trei facultăți ale minții – memoria, imaginația și rațiunea – le corespund cele trei mari domenii ale cunoașterii: istoria, poezia și filozofia. Acestea însă nu sunt separate, ci provin dintr-o rădăcină comună, o știință a primelor principii căreia Bacon îi spune *filozofia primă*. Această rădăcină comună trebuie complet reconstituită, susține Bacon, pornind de la cele câteva elemente disparate care ne-au mai rămas din ea: precepte, principii sau axiome de o mare generalitate, aplicabile în mai toate

domeniile cunoaşterii (Manzo 1996). Nu doar rădăcina comună face legătura între cele trei mari domenii ale cunoaşterii, ci şi faptul că, asemenea facultăţilor minţii înseşi, ele nu există şi nu pot funcţiona separat, ci se potenţează reciproc şi se presupun, în acelaşi timp. Schema baconiană a ştiinţelor exclude specializarea propriu-zisă. Una dintre deficienţele majore ale cunoaşterii moştenite şi, în acelaşi timp, una dintre principalele cauze ale lipsei progresului în cunoaştere este, pentru Bacon, tocmai specializarea: separarea unei ramuri din copacul cunoaşterii, studierea amănunţită şi în izolare a unei singure discipline:

> părţile cunoaşterii umane sunt mai curând ramuri sau artere [într-un sistem], şi nu secţiuni sau părţi separate. Astfel vom păstra continuitatea şi unitatea cunoaşterii. Tocmai nerespectarea acestei reguli a transformat ştiinţele în domenii sterpe, superficiale şi pline de erori, şi asta pentru că nu se puteau hrăni, trăgându-şi seva din rădăcina lor comună. (p. 255)

Există însă, la Bacon, mai multe moduri în care funcţionează această regulă a nonspecializării. Nu e vorba doar de importanţa „rădăcinii comune" sau a filozofiei prime în cunoaştere, ci şi de elaborarea unei metodologii în care ştiinţele se pot ajuta unele pe altele, oferind criterii de verificare şi coroborare a unor teorii, sugerând experimente sau reguli metodologice care extind domeniul studiat sau îl compară cu alte domenii.

> Vedem astfel cum şi opiniile lui Copernic privind rotaţia Pământului, pe care astronomia nu le poate corecta pentru că nu contrazic nici unul dintre fenomenele observate, pot fi totuşi corectate cu ajutorul filozofiei naturale. În mod similar, dacă ştiinţa medicală este separată de filozofia naturală, ajunge să nu fie cu nimic mai grozavă decât o simplă practică empirică. (p. 255)

Harta baconiană are, prin urmare, un caracter foarte dinamic. În anumite privinţe, ea funţionează mai degrabă ca o busolă, oferind elementele necesare orientării în câmpul cunoaşterii şi facilitând înaintarea. Mai mult, pe alocuri, Bacon trece de

la pura descriere la schițarea unui plan de acțiune pentru completarea sau explorarea unui domeniu particular. Unele dintre aceste sugestii sunt complexe şi foarte interesante. Cititorul va găsi în cele ce urmează pasaje care descriu modalitatea de a dezvolta o ştiință medicală întemeiată pe o combinație interesantă de studii anatomice clasice, autopsii (pentru a urmări evoluția bolilor şi cauza morții), studiu pe animale (inclusiv vivisecție), istorii de caz şi chiar studii pe cazuri multiple (şi numere mari). În paralel, sunt sugerate noi ramuri ale medicinei, unele cu adevărat revoluționare, cum ar fi moartea asistată sau tratamentul bolilor în fază terminală. Sugestii şi mai interesante sunt formulate în cazul ştiinței morale, unde Bacon propune mutarea accentului de pe doctrinele cu privire la natura binelui pe o ştiință a modelării şi cultivării minții, parțial întemeiată pe studiul empiric al pasiunilor, apetiturilor, emoțiilor şi tendințelor minții umane. Uneori, Bacon formulează planuri de dezvoltare pentru ştiințe cu totul noi, pentru care nu are încă un nume. Aşa este „arhitectura sorții" sau a destinului, o ştiință a comportamentului „de succes" în interacțiunile sociale particulare, un subiect dezvoltat pe multe pagini în descrierea generală a hărții cunoaşterii.

Interesant e şi că Bacon îşi rezervă pentru sine câteva dintre ramurile încă nedezvoltate ale acestui copac al cunoaşterii. Astfel, a doua carte a *Progresului cunoaşterii* anunță dezvoltarea unui domeniu al „maximelor legii" (un tratat la care Bacon lucra încă din anii 1590), precum elaborarea unei noi ustensile necesare pentru „descoperirea/inventarea ştiințelor": un soi de logică a descoperirii ştiințifice (cu două ramuri: *experientia literata* şi *interpretarea naturii*). Deşi anunțate, aceste două domenii ale cunoaşterii nu există, de fapt, în carte. Ele vor fi însă dezvoltate de Bacon în următorii ani, iar „locurile goale" de pe harta cunoaşterii vor fi completate cu capitole cuprinzătoare în forma augmentată şi practic rescrisă a textului care va fi publicată în 1623 sub denumirea *De dignitate et augmentis scientiarum*. În

acest sens, putem vedea în planul cărții a II-a a *Progresului cunoașterii* o busolă foarte eficientă: un instrument de orientare în câmpul cunoașterii pe care Bacon îl va folosi cu succes în următorii 20 de ani ai carierei sale filozofice. Și pe care îl va propune, în repetate rânduri, ca instrument de orientare și celorlalți cercetători angajați pe drumul cunoașterii.

Dialogul și colaborarea: formularea unei „culturi instituționale"

Francis Bacon a fost adesea numit primul partizan al colaborării și cooperării științifice[viii]; primul filozof pentru care cunoașterea nu mai este individuală, ci colectivă; nu mai este ezoterică și personală, ci instituționalizată și publică, ba chiar (la modul ideal) administrată de stat. *Progresul cunoașterii* oferă deja modelul instituțional în care se poate produce o astfel de reformă a cunoașterii, și anume prin constituirea unei „frății a luminii". Prefigurând mai celebra „Casă a lui Solomon" din *Noua Atlantidă*, proiectul din *Progresul cunoașterii* se configurează în contextul unei remarcabile critici la adresa sistemului moștenit de producere a cunoașterii, existent în universități. Acestuia i se reproșează lipsa direcției, incapacitatea de coordonare efectivă a direcției, specializarea timpurie, accentul pus de dezbateri și controverse, în dauna cooperării și a bunei toleranțe. Bacon formulează extrem de clar principiile unei reforme a sistemului universitar.

> Să stabilim de la început principiile necesare pentru realizarea oricărei înfăptuiri: amplitudinea recompensei, corectitudinea direcției și unirea eforturilor. Prima multiplică încercările, a doua previne eroarea, a treia suplinește slăbiciunea umană. Cea mai importantă dintre toate este însă direcția cea bună: *ologul care merge pe drumul cel bun îl întrece*

[viii] Vezi Sargent 2002, Farrington 1949, Martin 1992, Gaukroger 2001 etc.

> *pe atletul care se abate de la calea cea dreaptă.* Cum bine spunea Solomon, *dacă fierul nu e ascuțit, e nevoie de mai multă tărie*; însă înțelepciunea este cea care izbândește; înțelegând prin aceasta că invenția sau alegerea mijloacelor este mult mai eficientă decât acumularea eforturilor. (p. 174)

Dacă amplitudinea recompensei poate fi asigurată prin intervenția suveranului, iar corectitudinea direcției îi revine hărții și compasului de care am vorbit în secțiunea anterioară, mijloacele prin care se poate realiza o astfel „unire a eforturilor" se referă la formularea unei adevărate „culturi instituționale" care să permită agregarea cunoștințelor și să împiedice dispersarea eforturilor. Întrebarea e simplă: ce e de făcut pentru a împiedica risipirea eforturilor intelectuale? Cum ar trebui să arate instituțiile care să faciliteze colaborarea, să ajute la agregarea și articularea proiectelor personale, să păstreze și să transmită această cunoaștere astfel încât generațiile următoare să nu înceapă din nou de la zero?

Progresul cunoașterii formulează un prim răspuns la aceste întrebări în termenii unor propuneri de reformă a instituțiilor tradiționale de producere a cunoașterii: colegiile și universitățile.

În primul rând este vorba despre o transformare radicală de statut a celor care produc cunoașterea. Neajunsurile cursurilor universitare tradiționale, ne spune Bacon, sunt:

> [...] în principal meschinăria salariului sau a recompensei asociate acestei activități, fie că este vorba despre profesori de arte sau despre profesorii disciplinelor recunoscute. Este necesar pentru progresul științelor ca profesorii să fie oameni dintre cei mai capabili și mai bine pregătiți, ca unii desemnați să contribuie la generarea și propagarea științelor, și nu doar la folosirea vremelnică a acestora. Or, acest lucru nu se poate face decât dacă condițiile și statutul de profesor vor fi în așa fel modificate, încât să-i încurajeze pe cei mai buni să întreprindă o astfel de muncă, dedicându-i întreaga viață. (pp. 178–179)

Această modificare de statut se referă, din nou, la mutarea accentului dinspre sfera privată înspre sfera publică: cei care

produc cunoaşterea nu mai sunt indivizi izolaţi, ci elemente importante în administraţia şi guvernarea statului, în slujba suveranului şi a binelui public. Simultan, învăţământul universitar trebuie reorganizat curricular, structural şi valoric pentru a produce astfel de „funcţionari publici". Bacon propune un învăţământ centrat pe studiul universalului, sau pe „cunoaşterea fundamentală", şi pe artele liberale:

> Tot aşa, cel care crede că filozofia şi studiul universalului sunt învăţături fără utilitate nu se gândeşte că toate profesiile se hrănesc, de fapt, din ele. Tocmai acest lucru este, cred, una dintre principalele cauze care a împiedicat mersul înainte al cunoaşterii; şi anume studierea fragmentară şi insuficientă a acestei cunoaşteri fundamentale. Dacă vreţi ca un pom să dea mai mult rod decât până acum, nu puteţi face nimic cu crengile; doar săparea pământului şi punerea de îngrăşământ la rădăcină l-ar putea ajuta. Nu trebuie uitat nici că insistenţa cu care a fost încurajată învăţătura scolastică specializată a fost nu doar o influenţă malignă care a împiedicat creşterea şi progresul cunoaşterii, ci a prejudiciat şi guvernarea. Din această cauză, suveranilor le lipsesc uneori slujitorii care să-i sfătuiască în chestiuni de stat, şi asta pentru că în universităţi nu există posibilitatea unei instrucţii liberale, în care cei dornici să înveţe să se dedice istoriei, limbilor moderne, cărţilor de politică, discursului civil şi altor astfel de subiecte utile celor care vor să servească statul. (pp. 177–178)

Reorganizarea curriculei universitare trebuie însă dublată, în viziunea lui Bacon, de o reorganizare valorică pe două paliere: înlocuirea competiţiei cu colaborarea şi o altfel de raportare la autoritate. Este vorba, în primul rând, de multiplicarea spaţiilor de producere a cunoaşterii şi de o toleranţă metodologică care să faciliteze colaborarea. Cărţilor şi textului scris li se adaugă, astfel, alte surse de cunoaştere, şi o multiplicitate de spaţii şi *instrumente* de producere a cunoaşterii: laboratorul, grădina botanică, teatrul anatomic, muzeul, respectiv cunoaşterea empirică şi experimentală.

> Ce este însă sigur e că în studiul profund, operativ şi productiv al multor ştiinţe, şi în special al filozofiei naturale şi medicinei, cărţile

> nu sunt nici pe departe singurele instrumente şi, de asemenea, că, în aceste domenii, beneficiul pentru umanitate nu este cu totul absent. Vedem astfel cum sfere, globuri, astrolaburi, hărţi şi aşa mai departe au fost aduse ca ajutoare, pe lângă cărţi, în astronomie şi cosmografie. Vedem, de asemenea, că anumite instituţii construite pentru studiul medicinei au ajuns să aibă grădini cu ierburi medicinale şi folosesc (în cercetări) cadavre pentru disecţii. Toate acestea sunt însă doar o picătură în ocean. În general, nu poate exista vreun progres în dezvăluirea naturii dacă nu se prevăd cheltuielile necesare pentru experimente; fie că este vorba despre experimente ţinând de Vulcan, fie că este vorba despre acelea ale lui Dedal: furnalul, mecanismul sau oricare altul. Aşa cum secretarii şi spionii principilor aduc facturi pentru spionaj, trebuie să le permiteţi spionilor naturii să înainteze facturile lor [...]. (pp. 179–181)

Multiplicarea spaţiilor şi a instrumentelor de producere a cunoaşterii este dublată de transformarea raportării la autoritate: în locul tradiţiei filozofice şi a textului scris, Bacon propune toleranţa epistemică şi subliniază beneficiile unei atitudini eclectice. Clasificat adesea ca „primul dintre moderni", Bacon a fost în repetate rânduri asimilat cu respingerea autorităţii, sau cu înlocuirea autorităţii „textului" (filozofiei tradiţionale) cu „autoritatea naturii". *Progresul cunoaşterii* spune însă în mod radical altceva. Bacon nu ne propune să-i abandonăm pe antici. Dimpotrivă: este unul dintre primii filozofi care susţine în mod serios importanţa istoriei filozofiei pentru filozofie şi a istoriei ştiinţelor pentru ştiinţele particulare. Doar că este vorba despre un tip nou de istorie: nu o istorie a tradiţiei (din interiorul tradiţiei), ci o istorie a *problemelor* pe care predecesorii noştri ni le-au lăsat moştenire. Bacon propune o concepţie nouă, cumulativă, critică şi problematizată a istoriei cunoaşterii, pusă în practică prin trecerea în revistă a doctrinelor moştenite, cu scopul alcătuirii a două tipuri de texte: un „inventar al sectelor filozofice", respectiv colecţii de *probleme* (întrebări fără răspuns, sugestii utile de continuat) şi *erori* moştenite. Primul dintre acestea ar fi „o colecţie cu tot ce ne-a rămas de la antici", însă alcătuită

în alt mod decât celebrele colecții de locuri comune atât de populare în Renaştere.

> Ea ar trebui făcută însă cu severitate şi discernământ, prezentând opiniile filozofice ale fiecărui autor în parte, în mod coerent, şi nu amestecând la grămadă, sub teme stabilite arbitrar, opinii adunate în grabă [...]. Armonia şi coerența unei filozofii este ceea ce îi conferă înțeles şi credibilitate; pe când, dacă ar fi s-o împărțim pe teme şi fragmente, nu reuşim decât s-o facem să arate straniu şi disonant. (p. 252)

Mai mult, acest inventar al opiniilor filozofice nu trebuie să-i cuprindă doar pe antici, ci şi pe moderni; nu există, în fond, nici o distincție de substanță între filozofia greacă şi noile filozofii ale naturii ale secolului al XVI-lea.[ix] Şi mai interesante sunt „calendarele" de probleme şi erori; ele reprezintă:

> [...] un inventar al stării în care se află umanitatea, cu toate invențiile de care dispune, fie ele opere ale naturii sau fructe ale artei care se află în posesia omenirii. Odată acesta întocmit, ar rezulta imediat şi o serie de note despre acele lucruri considerate până acum imposibile sau care n-au fost încă inventate. Un asemenea calendar ar fi şi mai util dacă fiecărei invenții considerate imposibile i-am adăuga invenția existentă care se apropie în cea mai mare măsură de ea; cu scopul de a atrage atenția asupra posibilităților şi alternativelor prin care se poate înainta, pornind de la speculațiile asupra cauzelor, în construirea direcțiilor de explorat. (pp. 246–247)

Să remarcăm că avem din nou un fel de hartă cu ajutorul căreia ne putem orienta în câmpul cunoaşterii, apoi identifica lipsurile şi găsi modalități de completare şi perfecționare. În plus, toate aceste texte presupun un tip de scriitură care facilitează colaborarea. Astfel de „inventare ale cunoaşterii" sunt cumulative: oricine poate adăuga probleme, opinii sau erori. Mai mult, Bacon formulează un principiu suplimentar: ori de câte ori vreuna dintre problemele tradiționale este soluționată, ea

[ix] Vezi pp. 250–254 şi notele 589–593.

trebuie eliminată din inventarul de probleme nerezolvate „pentru a nu-i încuraja pe oameni să persiste în îndoială“ (p. 249).

Ajungem, în felul acesta, la un alt principiu fundamental al proiectului baconian de construcție a unei „culturi instituționale“, şi anume atenția acordată *comunicării* în procesul cunoaşterii. Poate nicăieri nu este proiectul baconian mai actual – cel puțin la nivel aparent – decât în viziunea unei fraternități în numele cunoaşterii şi progresului:

> [...] cu cât ar fi mai avansată cunoaşterea dacă ar exista o comunicare eficientă între universitățile Europei, într-o măsură mult mai mare decât există astăzi. Vedem cum multe ordine sau fundații, chiar dacă divizate pe mai multe teritorii, sub suveranități diferite, sunt astfel organizate încât există între ele un contract permanent, o fraternitate, şi o organizare similară, cu provinciali şi generali. Aşa cum natura a creat frații în familii, aşa cum artele mecanice au dus la formarea de bresle în interiorul comunităților, aşa cum, prin mirungere, Dumnezeu creează o frăție între regi şi episcopi, tot aşa ar trebui să existe o frăție întru învățătură şi iluminare, rezultând din paternitatea lui Dumnezeu, care este numit Tatăl iluminării sau al luminilor. (pp. 184–185)

Dacă modelul unei „Frății a luminii“, idealurile de colaborare şi cooperare fundamentate pe un proiect instituțional „semimonastic“, reprezintă, probabil, cea mai cunoscută temă baconiană, mai puțin explorată este dimensiunea de colaborare şi cooperare efectivă în producerea cunoaşterii pe care o susține volumul de față. Spre deosebire de utopia ştiințifică de mai târziu – *Noua Atlantidă* a fost scrisă probabil în 1624, într-un context şi într-un moment istoric cu totul diferite –, modelul instituțional promovat în *Progresul cunoaşterii* are o dimensiune dialogică şi critică ce lipseşte din „Casa lui Solomon“. În fond, *Progresul cunoaşterii* propune un plan ce să „poată fi folosit pentru a aduce lumină în orice încercare publică de acest gen, încurajând, totodată, şi întreprinderile individuale“ (p. 186). Nu este, prin urmare, vorba despre un model unic, despre o unică

instituție care să dețină monopolul producerii și administrării cunoașterii. Chiar coordonarea eforturilor presupune un aspect dialogic și critic, o evaluare comparativă, o toleranță metodologică, o abordare de tip „*trial-and-error*", mai puțin evidente în scrierile baconiene mai târzii.

Acest caracter dialogic și critic al textului a fost mai puțin explorat de exegezele recente, în special pentru că *Progresul cunoașterii* a fost mult prea rar citit în context. Deși una dintre cele mai citite și mai influente opere baconiene, volumul de față are relativ puține ediții critice, iar explorarea surselor, contextului și partenerilor de dialog potențiali pe care Bacon i-ar fi putut avea în vedere în cursul redactării *Progresului cunoașterii* nu a fost făcută, de fapt, niciodată. Dimpotrivă, exegeții au insistat mai degrabă asupra neadecvării textului baconian cu contextul istoric în care a fost scris. Editorii victorieni ai operelor baconiene au acreditat imaginea romantică a eroului neînțeles de contemporani (și, la rândul său, prea puțin înțelegător cu modestele eforturi ale științelor vremii sale); și multe dintre interpretările recente au continuat mitul unui Bacon mai degrabă interesat de retorica și popularizarea științei decât de practicarea ei efectivă. În mod oarecum surprinzător, există doar câteva ediții contemporane, în limba engleză, ale acestui text; și abia ultimele două sunt cu adevărat ediții critice.[x] Ediția critică din 1996 a lui Brian Vickers conține o interesantă prezentare a rolului și importanței volumului de față în contextul mai general al scrierilor baconiene, o substanțială introducere cu copioase referințe la momentul și contextul istoric în care textul a fost scris. Aparatul critic propus de Vickers este de asemenea impresionant și face adesea referințe contextuale și istorice, oferind posibilitatea evaluării „originalității" *Progresului cunoașterii* în raport cu alte scrieri ale perioadei. În aceeași

[x] Există și două ediții critice de secol XIX: cea a lui James Spedding *et al.* (SEH) și cea a lui W.A. Wright (Bacon 1876).

direcție merge și ediția critică realizată de Michael Kiernan în 2000 ca parte a noii ediții „standard" a scrierilor baconiene, *The Oxford Francis Bacon*. Însă atât Vickers, cât și Kiernan subliniază în repetate rânduri că mai este mult de lucru până când vom putea înțelege mai bine textul în context. În această direcție, o serie de cercetări recente au demonstrat articularea preocupărilor baconiene cu orizontul de întrebări și probleme importante pentru sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Astfel, Peter Harrison, Sorana Corneanu sau Guido Giglioni au arătat valoarea citirii scrierilor baconiene în contextul mai larg al reformei filozofiei morale, sau al căutărilor unor forme de disciplină și medicină a minții (Harrison 2012, Corneanu 2011, Giglioni 2012a). Stephen McKnight și Stephen Matthews au explorat teologia scrierilor lui Bacon și au raportat-o la contextul calvinist și la disputele vremii (McKnight 2006, Matthews 2008). Graham Rees, Sophie Weeks, Cesare Pastorino și alții au explorat, în context, interesul lui Bacon pentru artele mecanice, formele de istorie naturală și experimentele predecesorilor săi (Rees în OFB XII și XIII, Pastorino 2007, 2011, Manzo 2010, Weeks 2008, Jalobeanu 2012a). Devine astfel tot mai evident că proiectul baconian era ancorat fundamental în momentul și contextul istoric în care a fost scris; că Bacon era angajat într-un dialog, răspunzând – uneori într-un mod original – la întrebările, provocările și disputele care aveau loc în diferitele arte și științe ale vremii sale. Construcția barocă a textului, folosirea abundentă, însă foarte liberală a citatelor (dintre care multe sunt încă neidentificate), trimiterile evidente doar pentru umanistul cultivat al începutului de secol al XVII-lea fac, însă, extrem de dificilă citirea contextuală a *Progresului cunoașterii*. Și totuși, aceasta ar fi necesară pentru a înțelege în ce măsură Bacon se adresează, cu acest volum, practicienilor „științelor" vremii sale, reacționând la disputele epocii, propunând soluții unor dezbateri celebre

sau adoptând anumite puncte de vedere în întrebări care nu erau numai ale sale. Ar merita amintite doar câteva exemple.

În discutarea modului în care ar trebui rescrisă istoria naturală – fundamentul oricărei ştiinţe –, Bacon susţine că cea mai importantă dintre toate istoriile naturale este *istoria mecanică a naturii*:

> Şi asta nu doar pentru că este capabilă să ne ofere în prezent practici şi soluţii ingenioase în mai toate domeniile, prin conexiuni şi analogii, transferând observaţiile dintr-un meşteşug, spre folosul altuia, când experienţele a tot felul de procese misterioase ajung să fie investigate de raţiunea umană, ci, mai ales, pentru că este în stare să ofere o mai bună şi mai adevărată cunoaştere a cauzelor decât tot ceea ce a fost obţinut până acum. (p. 195)

Un astfel de pasaj poate fi citit ca anunţând întregul program baconian de rescriere a unei istorii naturale experimentale, în care artele mecanice ocupă un rol esenţial şi în care nu mai există o distincţie între natural şi artificial. Pe de altă parte însă, putem citi în acest pasaj referinţe explicite la situaţia artelor mecanice şi a istoriilor naturale la începutul secolului al XVII-lea. Aşa cum arată o serie de studii recente, Londra sfârşitului de secol XVI este un loc privilegiat de producţie a unei mari varietăţi de istorii naturale şi arte mecanice (Harkness 2006, Pastorino 2011). Curtea lui Iacob I asista la demonstraţiile uimitoarelor invenţii mecanice produse de Solomon de Caus şi Cornelis Drebbel (Colie 1955)[xi]: de la proiecte de fântâni muzicale la primele

[xi] Cornelis Drebbel ajunge la Londra în 1604, la invitaţia regelui Iacob. Este precedat de faima de inventator prodigios şi savant şi uimeşte curtea prin câteva dintre invenţiile sale, dar şi cu ajutorul spectacolelor şi al „măştilor" pe care le montează la curte. În 1607, regele Iacob îi pune la dispoziţie un spaţiu la Eltham Palace, pentru laborator. În 1619, ambasadorul olandez la Londra raportează că Drebbel a construit un aparat în care putem recunoaşte ceea ce a fost probabil unul dintre primele microscoape. În 1620, Drebbel construieşte un „submarin" cu

„submarine", de la aparate de purificare a aerului la sisteme de răcire (prin introducerea de blocuri de gheață sub podelele sălii de bal). Regele Iacob însuşi poza în protector al artelor mecanice şi al „noilor ştiinţe": îl vizitează pe Tycho Brahe[xii], care îi dedică un volum, se află în corespondenţă cu Kepler (care îi dedică, şi el, *Harmonices mundi*), îl invită la curte pe Cornelis Drebbel şi îi pune la dispoziţie un laborator şi mijloace financiare. În afara cercului imediat al curţii, la Syon House, dar şi în Turnul Londrei, Walter Ralegh, Thomas Harriot şi alţi favoriţi ai lui Henry Percy, Lord Northumberland construiau experimente alchimice, optice, făceau observaţii astronomice, scriau istorii naturale. Prin urmare, atunci când vorbeşte de înflorirea artelor mecanice sau de marea înflorire a istoriei cosmografice, Bacon se adresează (şi) unui public avizat şi cunoscător. O citire contextuală ar putea, astfel, pune în evidenţă multiple reacţii directe la dezbateri contemporane (Pastorino 2011).

Un alt pasaj interesant din *Progresul cunoaşterii* poate fi de asemenea interpretat ca reflecţie critică pe marginea unui întreg domeniu, şi anume cosmografia, sau istoria cosmografică. Bacon descrie „istoria cosmografică" ca fiind

> [...] compusă din istoria naturală a regiunilor universului, istorie civilă a locuitorilor, tipurilor de viaţă şi obiceiuri ale oamenilor, respectiv matematică, a climatelor şi configuraţiilor cerului. Iar această parte a învăţăturii s-a dezvoltat în ultima vreme mai tare decât toate celelalte. Căci se poate spune cu adevărat, spre onoarea timpurilor noastre,

---

care se scufundă în Tamisa şi rămâne în submersie câteva ore, spre uluirea spectatorilor. Trei modele de submarin sunt construite între 1620 şi 1624; ultimul dintre ele putea duce, se pare, 6 vâslaşi şi 16 pasageri. Vezi Colie 1955, Feingold 1984.

[xii] Regele Iacob vizitează observatorul lui Tycho Brahe, Uraniborg, în 1590. În 1593, unul dintre volumele importante cu care Brahe reformează astronomia observaţională, *Astronomiae instauratio progymnasmatum*, apare având pe prima pagină un poem omagial semnat de Iacob (la data respectivă Iacob VI al Scoţiei). Vezi Kiernan în OFB IV: xxxix şi Feingold 1984.

că [...] niciodată n-a fost această măreață construcție a lumii atât de bine luminată cum este în acest timp al nostru și al părinților noștri. (pp. 206–207)

Putem citi acest pasaj ca o rezumare și o reflecție critică pe marginea unui tip de scriere contemporană foarte populară: istoria cosmografică. Un adevărat gen literar la sfârșitul secolului al XVI-lea, cosmografia propunea o istorie universală organizată după principiul organizării universului: o descriere ordonată și comprehensivă a fenomenelor întâlnite în sfera celestă și în sfera sublunară (cu regiunile ei: atmosferă, elemente, amestecuri de elemente, uscat și apă, continente și regiuni geografice, plante și animale, elemente de etnografie și descrieri ale statelor dintr-un anumit teritoriu). Mai mult, Bacon distinge între două tipuri de cosmografie, cea „matematică", construită după modelul dezvoltat de Ptolemeu în *Almagesta* și *Geografia*, respectiv cea „chorografică", și anume descrierea elementelor individuale din una sau mai multe regiuni ale cosmosului, organizată eventual în modul în care acestea apar călătorului sau exploratorului. La sfârșitul secolului al XVI-lea, în Anglia, al doilea tip de istorie cosmografică câștigă teren și este promovată în special la curte și în cercurile de putere, în legătură directă cu întreprinderile comerciale de explorare și exploatare a teritoriilor îndepărtate. În 1600 se întemeiază Compania Indiilor de Est, în 1606 ia ființă *Virginia Company* (în care Bacon are chiar acțiuni): întreprinderi comerciale semiprivate de explorare și exploatare a coloniilor. Aceste întreprinderi – și altele similare – sunt promovate prin proiecte editoriale cum sunt cele de strângere și organizare (pe modelul istoriei cosmografice) a rapoartelor și materialelor de călătorie (Rubiés 2007, Portundo 2009, Pennington 1997). În acest context, interesul lui Bacon pentru istoria cosmografică (un element constant și în scrierile sale din următorii ani) poate fi pus în relație directă cu discuțiile purtate în cercurile politice, intelectuale și comerciale ale vremii cu privire la explorare și colonizare. Găsim angajate în aceste dispute aproape aceleași

nume ca în exemplele formulate mai sus: Walter Ralegh, Thomas Harriot, Richard Hakluyt, Samuel Purchas etc.

În aceste exemple, ca şi în multe alte locuri din *Progresul cunoaşterii*, Bacon evaluează starea ştiinţelor şi identifică greşeli de parcurs sau locuri goale pe harta disciplinelor, în relaţie directă cu dezbaterile, disputele sau problemele îndelung discutate de contemporanii săi. Problema e că multe dintre vocile caracteristice acestui dialog al republicii literelor au fost de mult uitate. Ar fi o importantă şi utilă investigaţie de arheologie ideatică şi conceptuală cea care ar putea scoate la lumină contextul, personajele, temele şi întrebările acestui dialog critic despre natura şi starea cunoaşterii umane cu care începe, de fapt, modernitatea.

Destinul unei cărţi

Dacă însă Bacon se adresa cu adevărat unei comunităţi intelectuale agregate, unui peisaj cultural efervescent, dacă partenerii de dialog nu lipseau, dacă regele căruia volumul îi era dedicat era cu adevărat un protector al ştiinţelor, de ce eşuează proiectul baconian? De ce *Progresul cunoaşterii* rămâne relativ fără ecou? Din nou, o citire contextuală ne poate lămuri asupra destinului paradoxal şi dramatic al acestui volum. Aşa cum arată impresionanta analiză făcută de Michael Kiernan pe toate exemplarele existente ale primei ediţii, există în procesul de redactare şi tipărire a *Celor două cărţi despre excelenţa şi progresul cunoaşterii divine şi umane* indicii cu privire la faptul că s-a lucrat în mare grabă. Cele două cărţi sunt tipărite separat, iar manuscrisul de plecare este probabil împărţit între mai mulţi tipografi. Cartea I este probabil tipărită în timp ce Bacon încă mai lucra la cartea a II-a.[xiii] Ca în cazul multor altor opere baconiene, nu există un manuscris al lucrării *Progresul cunoaşterii*. Kiernan

[xiii] Vezi Kiernan în OFB IV. Prima carte se termină la jumătatea unei coli tipografice, iar cartea a II-a începe pe o coală nouă.

propune chiar ipoteza conform căreia tipografii au lucrat direct pe textul baconian, luptându-se cu corecturi şi inserări marginale de ultimă oră.[xiv] Aşa cum s-a remarcat în repetate rânduri, *Progresul cunoaşterii* nu este o carte „terminată". Cartea a II-a, mai ales, poartă semnele redactării în grabă.

În ciuda grabei, *Progresul cunoaşterii* apare, într-un fel, prea târziu. Într-un anumit sens, apare în cel mai prost moment posibil: la sfârşitul lunii octombrie 1605. În 5 noiembrie, un grup de complotişti reuşeşte să strecoare în subsolul Parlamentului, la Westminster, un număr suficient de butoaie cu praf de puşcă încât să-i arunce în aer pe toţi participanţii la şedinţa comună a celor două camere (la care participa şi regele). Sunt descoperiţi în ultimul moment, însă, după 5 noiembrie 1605 – după „Complotul Prafului de Puşcă"[xv] – atmosfera de la curtea Angliei se schimbă. Regele, iniţial tolerant şi preocupat în mod serios de dialogul religios şi de discutarea raţională a chestiunilor care ţin de religie, adoptă măsuri tot mai serioase pentru reprimarea catolicilor, dar şi a oricărei forme de sectarianism.[xvi]

[xiv] Probabil sub supravegherea autorului însuşi. Există indicii numeroase că Bacon sau altcineva a oprit de mai multe ori tipărirea unor pagini pentru a adăuga corecturi de ultimă oră. În unele volume se păstrează şi o erată. Însă, în ciuda corecturilor de ultimă oră şi a eratei, Kiernan apreciază că volumul are un număr impresionant de erori de tipar, variaţii de scriere inexplicabile chiar în contextul destul de lax cu ortografia al începutului de secol al XVII-lea. Numărul foarte mare de greşeli s-ar putea explica dacă tipărirea s-a desfăşurat având ca model un manuscris cu corecturi şi interpolări.

[xv] Ziua Complotului Prafului de Puşcă este, de peste 300 de ani, o zi de comemorare sau de sărbătorire în Anglia. În fiecare an, pe 5 noiembrie, se aprind ruguri sau artificii şi sunt arse „efigii" ale lui Guy Fawkes, complotistul descoperit în 5 noiembrie 1605 pe când încerca să aprindă fitilul butoaielor cu praf de puşcă plasate sub Camera Lorzilor. Timp de aproape 100 de ani de la eveniment, *Guy Fawkes Day* a fost un element simbol de agregare a sentimentului anticatolic în Anglia.

[xvi] Catolicismul era formal interzis de lege în Anglia încă din timpul reginei Elisabeta I, însă măsurile de pedeapsă (amendă pentru lipsa de

Printre acestea se numără şi „înrolarea" unor umanişti şi teologi celebri într-un război al pamfletelor anticatolice, în care regele însuşi participă cu o serie de scrieri (Kiernan în OFB IV). Iacob trece însă dincolo de propaganda religioasă, investind şi în instituţii care amintesc, vag, de proiectul baconian. Aşa este, de pildă, proiectul colegiului regal din Chelsea, înfiinţat în 1609, cu 20 de membri selecţionaţi dintre învăţaţii vremii: 17 teologi şi 2 istorici. Chelsea College nu era însă proiectat să devină o „Casă a lui Solomon" dedicată filozofiei experimentale, ci o „garnizoană spirituală" în războiul anticatolic şi antipapal.

Pe de altă parte, contextul anilor 1603–1605 fusese în mod clar marcat de auspicii favorabile şi nu e de mirare că Bacon a putut citit în „semnele timpului" prefigurarea unei noi epoci a cunoaşterii. Înainte de a deveni obsedat de controverse religioase, noul suveran a fost mai întâi preocupat de proiectul unei „Mari Britanii" (o uniune nu doar politică, ci şi legală a Angliei şi a Scoţiei, proiect eşuat în care, însă, juristul Bacon a fost profund implicat), apoi a finanţat un mare proiect întemeiat pe colaborare şi cooperare între savanţi: o instituţie de mare anvergură şi un adevărat monument al epocii, adică ceea ce avea să devină *King James Bible* (apărută în 1611), ediţia standard a Scripturilor în lumea anglo-saxonă, până la mijlocul secolului XX.

Dana Jalobeanu

---

la slujba anglicană oficială, amendă sau închisoare pentru participarea la slujbe catolice, închisoare sau expulzarea preoţilor şi condamnarea la închisoare sau la moarte în cazul recidivei) nu se aplicau în mod consecvent. Ca rezultat al Complotului Prafului de Puşcă, aceste legi sunt înăsprite. În 1606 este introdus un nou „jurământ de credinţă" care cerea recunoaşterea formală a suveranităţii regale (inclusiv în chestiuni religioase). Vezi Kiernan în OFB IV: xliv, Milward 1978.

Notă asupra traducerii

Traducerea de față a fost realizată pe baza unui număr de texte și ediții de secol XVII, XIX și XX ale textului baconian. Am folosit cu precădere și am căutat să ne referim în mod sistematic la noua ediție critică a textelor baconiene, *The Oxford Francis Bacon*, considerată deja, în lumea academică, ediția standard. Volumul consacrat *Celor două cărți despre progresul cunoașterii*, realizat de Michael Kiernan (OFB IV), îndeplinește toate standardele filologice ale unei ediții critice și are un bogat comentariu, de care ne-am folosit în continuare. Am consultat însă și alte ediții ale textului, folosind în permanență, ca termen de comparație, ediția realizată de Brian Vickers în 1996. Cele două ediții recente ale textului baconian reprezintă, în multe privințe, două școli de gândire diferite privitoare la modul în care se poate aborda acest text. Kiernan ne oferă o reconstrucție impecabilă de filologie critică și istorie intelectuală a unui text în același timp foarte ofertant și extrem de dificil. Merită subliniat că ne aflăm în fața unui text creator de limbă: multe dintre cuvintele folosite de Bacon în acest text sunt pentru prima oară introduse în limba engleză; iar o proporție substanțială dintre acestea ajung să se integreze în vocabularul clasic al limbii engleze. De aici provin și multe dintre dificultățile unui text care trebuie de multe ori „tradus" chiar și pentru un vorbitor nativ de limbă engleză. Ediția realizată de Brian Vickers își propune să rezolve o parte din aceste dificultăți: să facă engleza lui Bacon accesibilă cititorului modern, fără să modifice

însă litera textului, ci doar prin oferirea unui bogat aparat critic, atât istorico-filologic, cât şi contextual. În traducerea de faţă, am încercat să menţinem balanţa între cele două tipuri de ediţii descrise mai sus şi am încercat, de asemenea, să introducem în note şi coordonatele unui comentariu filozofic. A fost o întreprindere marcată de dificultăţi substanţiale de natură textuală, literară, lingvistică, filozofică şi de situare a textului în context.

Merită spus, mai întâi, că ne aflăm în faţa unui text pentru care nu avem un manuscris. „Originalul" este ediţia publicată în 1605, în „fabricarea" căreia manuscrisul de pornire a fost probabil distrus. Nu există, printre manuscrisele rămase de la Bacon, vreo copie a textului de faţă. Michael Kiernan a consultat toate copiile existente ale textului din 1605 şi ediţiile succesive de secol XVII, a investigat notele marginale şi adăugirile şi a realizat un studiu critic impecabil privitor la modul în care a fost tipărit şi receptat acest text. Însă nimeni nu a realizat însă, până în prezent, o investigaţie atentă a modului în care temele şi elementele fundamentale ale acestui text filozofic se regăsesc în alte scrieri baconiene, cu precădere în forma mai târzie, mult dezvoltată şi elaborată a *Progresului cunoaşterii*, publicată de Francis Bacon în 1623 sub titlul *Cu privire la progresul ştiinţelor* (*De augmentis scientiarum*). De asemenea, nu avem încă un studiu substanţial şi acurat al uneia dintre principalele dificultăţi textuale cu care se confruntă cititorul scrierilor baconiene, şi anume folosirea citatelor şi a referinţelor.

E important să subliniem că Bacon este o figură de tranziţie: dacă prin ideile sale, prin viziunea sa filozofică aparţine modernităţii timpurii, ca formaţie intelectuală şi mod de scriere el este în mare măsură un umanist. Textele sale sunt, de multe ori, construcţii elegante şi elaborate de referinţe, trimiteri şi citate. Ele se adresează cititorului pe mai multe paliere, în funcţie de pregătirea filozofică, de orizontul cultural şi de abilităţile sale filologice şi „umaniste" – conform, de altminteri, teoriei baconiene a transmiterii cunoaşterii pe paliere de sens şi semnificaţie. În

bună tradiție umanistă, Bacon este extrem de liberal în folosirea citatelor și a referințelor, traducând liber, folosind trimiteri cărora le schimbă adesea sensul, identificând uneori citatul (prin folosirea unor caractere tipografice diferite), însă aproape niciodată sursa acestuia. *Progresul cunoașterii* este, prin urmare, un text mozaic, construit din trimiteri și referințe – cele mai multe dintre ele, din păcate, obscure pentru cititorul modern. Sensul filozofic al unui pasaj baconian se construiește însă, adesea, la capătul unei redutabile munci de arheologie intelectuală, conceptuală și contextuală. Munca de descoperire a surselor baconiene acumulată pe parcursul mai multor generații a reușit să clarifice câteva dintre aceste surse și să ne ajute să pătrundem ghidați în acest spectaculos labirint. Datorită edițiilor realizate de Gilbert Wats (1640), James Spedding *et al.* (1857–1874), W.A. Wright (1876), Vickers (1996) și Kiernan (2000) putem înțelege astăzi ceva mai bine combinația spectaculoasă de uluitoare erudiție și libertate creatoare cu care Bacon a construit textul de față. Suntem însă încă, din păcate, foarte departe de un studiu complet al citatelor și trimiterilor folosite de Bacon în *Progresul cunoașterii*. Am încercat, în ediția de față, să semnalăm lipsurile, să contextualizăm și, uneori, chiar să rezolvăm câteva dintre problemele rămase nerezolvate.

Spre deosebire de edițiile Kiernan și Vickers, am încercat să acordăm o mai mare pondere notelor de clarificare conceptuală și filozofică. Am încercat să contextualizăm, să problematizăm și să semnalăm întrebările unui text la care istoricul filozofiei, istoricul ideilor, istoricul științei ar mai avea încă mult de lucru.

Editorul contemporan al *Progresului cunoașterii* se află, după cum spuneam, în fața unor dificultăți fundamentale. Poate cea mai remarcabilă dintre ele este dubla provocare, tipic baconiană, de a reda un text care „curge" pe două niveluri: pentru cititorul cu o bună cultură a istoriei Renașterii, textul este o continuă provocare intelectuală de identificare de referințe, transformare

creatoare a unor citate, labirint inter-textual. Pentru cititorul critic însă ne-orientat istoric (în limbajul Renaşterii, pentru cititorul ne-educat), textul este pur şi simplu frumos şi clar. *Progresul cunoaşterii* este un text care curge precum o piesă literară şi poate fi citit „dintr-o suflare". Nimic „scolastic" (în sens general şi, cu atât mai puțin, istoric), nimic plicticos în această proză încântătoare ce a fost dintru-nceput gândită pentru un public larg şi variat.

Prin urmare, deşi este firesc ca un text de care ne despart mai bine de patru secole să fie însoțit de un număr mare de note şi comentarii, deşi este adesea nevoie de aceste note şi comentarii pentru a înțelege intenția textului baconian, e important să subliniem că abundența aparatului critic n-ar trebui să oblitereze frumusețea fundamentală a prozei baconiene. Din nou, conform teoriei baconiene a transmiterii cunoaşterii, ne aflăm în fața unui text care se adresează în egală măsură intelectului şi imaginației, un text scris atât pentru a fermeca (şi, astfel, pentru a educa), cât şi pentru a intra într-un dialog filozofic matur cu alți căutători ai cunoaşterii. Bacon credea că cele două categorii de cititori se vor selecționa de la sine. Editorul modern, mai sceptic, încearcă să înlesnească pătrunderea în labirintul erudiției baconiene, sperând, în acelaşi timp, că sutele de note de subsol şi trimiteri nu vor „sufoca" accesul la frumusețea remarcabilă a construcției şi a limbajului.

Redarea în traducere a frumuseții textului, dimpreună cu o precizie istorico-conceptuală, a fost, bineînțeles, cea mai mare provocare pentru traducători. Aici s-au întâlnit, într-un permanent dialog critic, tendința Danei Jalobeanu către spiritul textului cu cea a lui Grigore Vida către litera sa. Perseverarea fiecăruia dintre noi de-o parte şi de alta a acestui dublet ireductibil a ținut – sperăm – în frâu excesele. Dacă am obținut acel dorit echilibru care reprezintă, fără îndoială, idealul oricărei traduceri, aceasta rămâne în sarcina cititorului să decidă.

Câteva detalii tehnice: pentru citatele date de Bacon am încercat să folosim traducerile româneşti existente, cel puțin acolo unde Bacon urma la rândul lui mai mult sau mai puțin fidel sursele citate. Am avut mereu grijă ca aceste citate să fie în acord cu sensul textului baconian, modificându-le atunci când a fost necesar şi indicând aceasta în note. În cazul operelor din care dispunem de mai multe traduceri, am ales-o, în funcție de context, pe cea care se potrivea cel mai bine; de pildă, pentru citatele din *Eneida* am avut de optat între tălmăcirea foarte poetică a lui George Coşbuc (Vergiliu 1980) şi cea mult mai precisă a lui Dan Sluşanschi (Vergiliu 2000). De fiecare dată a primat ceea ce vrea să spună Bacon prin acel citat. Acolo unde Bacon a tradus diferit, a folosit în mod liber şi creator un citat clasic, am încercat să facem acest lucru clar în notele de subsol (în timp ce traducerea noastră a urmat sensul cuvintelor baconiene).

Una dintre principalele dificultăți ale textului în privința traducerii citatelor priveşte redarea citatelor biblice. În acest loc ne-am aflat adesea pe un teritoriu virgin. Dacă specialiştii au reuşit adesea să identifice ce ediție din Aristotel sau din Plutarh folosea Bacon în 1605, nu acelaşi lucru se poate spune şi despre edițiile sau traducerile Bibliei cu care lucra. În acest loc, traducătorul şi îngrijitorul de text ajung să se intersecteze cu nedumeririle specialistului: problema teologiei lui Bacon fiind una dintre cele mai interesante şi mai spinoase moşteniri ale filozofiei moderne timpurii. Sperăm că va deveni clar din textul care urmează cât de importantă era, pentru Bacon, problema unei armonizări a surselor cunoaşterii, continuitatea metodologică dintre hermeneutica naturii şi cea a Scripturilor, precum şi justificarea filozofică a limbajului folosit pentru citirea Cărții naturii, respectiv a scrierilor sfinte. Din modul în care Bacon citeşte şi citează pasaje biblice se poate vedea că era familiarizat cu principalele traduceri şi cu dezbaterile teologice ale timpului său. Textul *Progresului cunoaşterii* poartă urmele folosirii a cel

puțin următoarelor surse: Biblia de la Geneva, Biblia lui Tyndale, comentariile scripturare ale lui Calvin, traduse în engleză în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, disputele teologice ale sfârşitului de secol XVI etc. Cum însă acest domeniu de studiu este încă abia la început, am preferat, pentru traducere, un compromis simplu: am luat ca punct stabil de referință Biblia 2008 şi am modificat traducerea atunci când (nu de puține ori) sensul avut în vedere de Bacon era diferit. Desigur, am consultat şi alte traduceri româneşti ale Bibliei.

Cu excepția ediției *NA* realizată de Dana Jalobeanu (Bacon 2007), am preferat să nu folosim traducerile româneşti existente din Bacon. Aceasta nu ca un semn de dezavuare, ci pentru că volumul de față este primul dintr-o serie a scrierilor baconiene ce se doreşte a fi cât mai completă şi care va fi autonomă (sistem propriu de referințe între texte etc).

Mai precizăm că în cadrul prezentei versiuni româneşti sunt marcate cu cifre între paranteze drepte referințele la paginile ediției îngrijite de Michael Kiernan (OFB IV).

Dana Jalobeanu
Grigore Vida

Cronologie[i]

1561 22 ianuarie: Se naşte la York House, în Londra, Francis Bacon, cel de-al cincilea fiu (şi ultimul) al lui Sir Nicholas Bacon (lord păstrător al Marelui Sigiliu) şi al celei de-a doua soţii a acestuia, Lady Anne Bacon, fiica lui Sir Anthony Cooke şi cumnata lui Sir William Cecil, Lord Burghley. Sir Nicholas mai avea trei fii şi trei fete din prima căsătorie (cu Jane Ferneley) şi un fiu cu Lady Anne, Anthony.

1573 5 aprilie: Pleacă la Trinity College, Cambridge, însoţit de fratele său Anthony; este înmatriculat pe 10 iunie. Cei doi vor studia cu John Whitgift, mai târziu arhiepiscop de Canterbury.

1575 Decembrie: Părăseşte Cambridge.

1576 Este admis la Gray's Inn, Londra, împreună Anthony, urmând a studia dreptul.

1576–1579 Călătoreşte pe continent, însoţindu-l pe Sir Amias Paulet, ambasadorul englez la Paris.

1579 22 februarie: Moare tatăl său. 20 martie: Se întoarce în Anglia. Studii de avocatură la Gray's Inn. Anthony începe o carieră în spionaj.

1580 Este ales membru al Parlamentului pentru Bossiney, Cornwall.

1582 27 iunie: Este admis ca avocat la Gray's Inn (*Utter Barrister*).

1584 23 noiembrie: Membru al Parlamentului pentru Weymouth şi Melcombe Regis.

1586 29 octombrie: Membru al Parlamentului pentru Tauton. Avansează în cariera juridică de la Gray's Inn (devine *Bencher*).

1587 Este ales *Reader* la Gray's Inn.

---

[i] Pentru alcătuirea acestei cronologii am folosit Bacon 1996: xlv–xlvii, Peltonen 1996: xiii–xv, Bacon 2000: xxix–xxxii.

1588 Intră în cercul lordului Essex; Anthony i se va alătura în 1592, după întoarcerea sa din Franța.

1589 Membru al Parlamentului pentru Liverpool. Este însărcinat să pregătească un document oficial care să justifice politicile religioase ale reginei, *Advertisement touching the Controversies of the Church of England* [*ACE*].

1592 Însărcinat să scrie *Certain Observations made upon a Libel published this present year, 1592* (SEH VIII: 146–208), ca răspuns la un pamflet iezuit. Redactează *Of Tribute, or Giving that which is due* (Bacon 1996: 22–51), probabil la sugestia lui Essex, în vederea unei reprezentații la Gray's Inn.

1593 4 februarie: Membru al Parlamentului pentru Middlesex. 2 şi 8 martie: Se opune în Parlament solicitării reginei de a creşte taxele şi cade în dizgrația ei.

1594 Devine consilierul legal al reginei. Redactează *Gesta Grayorum* (SEH VIII: 329–342) pentru sărbătorile de la Gray's Inn.

1595 Scrie la îndemnul lui Essex *Of Love and Self-Love* (SEH VIII: 376–386) în cinstea zilei de naştere a reginei (17 noiembrie).

1596 Redactează *Maxims of the Law* (SEH VII: 313–387).

1597 februarie: Prima ediție a *Essays* (London: Printed for Humfrey Hooper) [*Ess*], publicate împreună cu *Meditationes sacrae* (SEH VII: 229–242 / 243–254) şi *Places of perswasion and disswasion* [*Of the Coulers of Good and Evill*] (SEH VII: 73–92). Membru al Parlamentului pentru Ipswich.

1600 24 octombrie: *Double Reader* la Gray's Inn.

1601 19 februarie: Este unul dintre acuzatori la procesul lui Essex pentru trădare. Regina îi cere să scrie *A Declaration of the Practices and Treasons attempted and committed by Robert late Earle of Essex* [...] (London: Imprinted by Robert Barker; SEH IX: 245–276). Mai: moartea lui Anthony. 27 octombrie: Membru al Parlamentului pentru Ipswich.

1602 Probabil în acest an redactează *CF*.

1603 24 martie: Moartea reginei Elisabeta, urmată la tron de Iacob I. 23 iulie: Bacon este făcut cavaler de către noul rege, alături de alți 300. Publică anonim *A brief discourse touching the happie union of the kingdomes of England and Scotland* (London: Printed for Foelix Norton; SEH X: 90–99). Redactează *De interpretatione*

naturae proemium (SEH III: 518–520), *Temporis partus masculus* [*TPM*], *Valerius terminus* [*VT*].

1604 Martie: Membru al Parlamentului pentru Ipswich. Iunie: Publică *Sir Francis Bacon his apologie, in certaine imputations concerning the late Earle of Essex* (London: Printed for Felix Norton [*ACI*] şi (anonim) *Certaine considerations touching the better pacification, and edification of the Church of England* (London: Printed for Henry Tomes; SEH X: 103–127). 18 august: Este numit *Learned Counsel* al regelui. Redactează *Cogitationes de natura rerum* (SEH III: 15–35), *Cogitationes de scientia humana* (SEH III: 183–198).

1605 Octombrie: Publică *The Two Bookes of Francis Bacon of the Proficience and Advancement of Learning* (London: Printed for Henrie Tomes) [*AL*].

1606 10 mai: Se însoară cu Alice Barnham, fiica de 14 ani a unui bogat consilier municipal londonez.

1607 17 februarie: Ţine un discurs fulminant în Parlament în favoarea unirii Scoţiei cu Anglia şi a naturalizării cetăţenilor scoţieni. 25 iunie: Este numit *Solicitor-General*. Redactează *Cogitata et visa* [*CV*], *Filum labyrinthi* (SEH III: 496–504), *Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum* (SEH III: 547–557).

1608 Este numit trezorier la Gray's Inn. Redactează *In felicem memoriam Elizabethae* (SEH VI: 291–303), *Of the true Greatness of Britain* [*TGB*], *Redargutio philosophiarum* [*RPh*].

1609 Publică *De sapientia veterum* (Londini: Excudebat Robertus Barkerus) [*DSV*]; o traducere engleză realizată de Sir Arthur Gorges va apărea în 1619 (London: Imprinted by Iohn Bill).

1610 Februarie: Membru al Parlamentului pentru Ipswich. August: Moare mama sa.

1611 Redactează *Phaenomena universi* [*PhU*], *De vijs mortis* [*DVM*], *De fluxu et refluxu maris* (OFB VI: 63–93).

1612 Publică o ediţie augmentată a *Essays* (London: Imprinted by Iohn Beale). Redactează *De principiis atque originibus* [*DPAO*], *Descriptio globi intellectualis* [*DGI*], *Thema coeli* (OFB VI: 171–193).

1613 26 octombrie: Este numit *Attorney-General*.

1614 Ianuarie: Publică *The charge of Sir Francis Bacon Knight, his Maiesties Attourney generall, touching duells* [...] (London: Printed for Robert Wilson; SEH XI: 399–416). Aprilie: Membru al Parlamentului pentru Cambridge.

1616 25 mai: Este acuzator în procesul intentat împotriva lordului şi contesei Somerset pentru otrăvirea lui Sir Thomas Overbury. 9 iunie: este numit *Privy Councillor*. Intră în grațiile ducelui de Buckingham.

1617 7 martie: Este numit lord păstrător al Marelui Sigiliu.

1618 Ianuarie: Este numit lord cancelar. 12 iulie: Este înnobilat baron de Verulam. Participă la procesul împotriva lui Sir Walter Ralegh, condamnat şi executat.

1619 Implicat în procesul împotriva lordului Suffolk. Moare regina Anne.

1620 12 octombrie: Publică *Instauratio magna* [*IM*], cuprinzând „Praefatio", *Distributio operis* [*DO*], *Novum organum* [*NO*], *Parasceve ad historiam naturalem* [*PAH*] (Londini: Apud Ioannem Billium).

1621 27 ianuarie: Este înnobilat viconte de St. Albans. 3 mai: Este condamnat de Camera Lorzilor sub învinuirea de a fi luat mită; este demis din funcția de lord cancelar şi întemnițat pentru scurtă vreme în Turnul Londrei. 23 iunie: Se retrage la Gorhambury.

1622 Martie: Publică *Historie of the Raigne of King Henry the Seventh* (London: Printed by W. Stansby for Matthew Lownes, and William Barret) [*HVII*]. Noiembrie: Publică *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam* [*HNE*], partea I: *Historia ventorum* (Londini: In officina Io. Hauiland, impensis Matthaei Lownes & Guilielmi Barret). Redactează *An Advertisement touching an Holy Warre* [*AHW*], *Abecedarium novum naturae* [*ANN*].

1623 Ianuarie: Publică partea a II-a a proiectului de istorii naturale: *Historia vitae et mortis* (Londini: In officina Io. Haviland, impensis Matthaei Lownes) [*HVM*]. Octombrie: Publică *De augmentis scientiarum*, într-un volum ce purta titlul *Opera Francisci Baronis de Verulamio, vice-comitis Sancti Albani* (Londini: In officina Ioannis Haviland) [*DAS*]. Redactează *Historia densi et rari* [*HDR*].

1624 Decembrie: Publică *Apophthegms new and old* (London: Printed for Hanna Barret, and Richard Whittaker) [*Apo*] şi *The translation of certaine Psalmes into English verse* (London: Printed for Hanna Barret, and Richard Whittaker; OFB VIII: 281–290). Redactează *Considerations touching a War with Spain* (SEH XIV: 469–505), *Magnalia naturae* (SEH III: 167–168).

1625 27 martie: Moare Iacob şi îi succedă fiul său, Carol I. Aprilie: Bacon este destituit oficial din funcția de *Privy Councillor*. Publică ultima ediție a *Ess* (London: Printed by Iohn Haviland for Hanna Barret).

1626 9 aprilie: Moare la Londra, în casa din Highgate a lordului Arundel.

1626–1627 William Rawley începe publicarea operelor postume: apar, tipărite într-un singur volum, *Sylva Sylvarum* [*SS*] şi *New Atlantis* [*NA*] (London: Printed for William Lee). Acest volum compozit va deveni cea mai populară dintre scrierile baconiene de-a lungul secolului al XVII-lea (17 ediţii până la sfârşitul secolului).

1629–1658 Rawley publică *Certaine Miscellany Works* (London: Printed by I. Hauiland for Humphrey Robinson, 1629), *Operum moralium et civilium* (Londini: Exculum typis Edwardi Griffini, 1638), *Resuscitatio* [alături de „Viaţa" lui Bacon scrisă de Rawley, publicată după ultima versiune în SEH I: 1–18] (London: Printed by Sarah Griffin, for William Lee, 1657), *Opuscula varia posthuma* (Londini: Ex officina R. Danielis, 1658).

ÎNTÂIA CARTE
A LUI FRANCIS BACON

Despre progresul şi excelenţa cunoaşterii divine şi umane

Majestăţii Sale

Legea orânduia, mărite rege, atât sacrificii zilnice, cât şi [3]
ofrande de bunăvoie; primele, din rânduită pietate; celelalte, din credinţă înflăcărată.[1] Tot astfel li se cuvin suveranilor atât tributul datoriei, cât şi ofrandele afecţiunii. În privinţa primului, sper să nu ajung vreodată să las de dorit; după neînsemnatele mele puteri, şi bunul-plac al Majestăţii Voastre; cât despre celelalte, cred că ar fi mai potrivit să aleg o ofrandă care să se refere mai degrabă la calităţile şi excelenţa persoanei voastre decât la treburile Coroanei, sau ale statului. Astfel, reprezentându-mi, repetat, persoana Majestăţii Voastre în minte şi privind-o, nu cu ochiul iscoditor al îngâmfării – pentru a descoperi ceea ce Scriptura ne învaţă că este de nepătruns[2] –, ci cu ochiul atent al datoriei şi admiraţiei, lăsând la o parte celelalte laturi ale virtuţii şi faimei voastre, am fost cu adevărat impresionat, şi m-am minunat peste măsură în faţa acelora dintre calităţile, virtuţile şi facultăţile Domniei Voastre pe care filozofii le numesc intelectuale: capacitatea intelectului, fidelitatea memoriei, ascuţimea

---

[1] Legea mozaică prevedea aducerea zilnică de jertfe lui Dumnezeu (animale sănătoase şi cereale), ele fiind ceva mai substanţiale în zilele de sărbătoare. Vezi instrucţiunile foarte detaliate din Numeri 26 şi Leviticul 22: 18 şi urm.

[2] Pildele lui Solomon 25: 3, citat sub portretul de pe frontispiciul *HVII* şi reluat de mai multe ori în continuare.

judecății, ușurința și buna ordine a elocinței voastre.[3] Adesea m-am gândit că, dintre toți cei pe care i-am cunoscut, Majestatea Voastră este cel mai bun exemplu pentru a convinge pe cineva de adevărul părerii lui Platon, după care orice cunoaștere nu este altceva decât reamintire, iar mintea umană este capabilă prin natura ei să cunoască toate lucrurile, printr-o restaurare a noțiunilor primitive și originare care se află în ea (ferecate în întunecimea acestui înveliș temporar în care suntem sechestrați).[4] O astfel de lumină naturală am observat la Majestatea Voastră; o dispoziție de a lua foc și de a arde pornind de

[3] Avem aici o primă referință la o teorie a facultăților intelectuale la care Bacon va reveni în cartea a II-a. Intelectul, memoria și rațiunea (judecata) sunt cele trei facultăți pe care se întemeiază orice cunoaștere. Lor li se adaugă în această enumerare elocința. Interesant este însă că, în bună tradiție renascentistă, cunoașterea poate fi potențată sau împiedicată de o anumită configurație a facultăților: anumite minți au o mai mare capacitate intelectuală, dar o memorie mai slabă, altele au o memorie fidelă, însă o imaginație mai puțin fertilă, altele au o putere sau o ascuțime sporită a judecății etc. Aceste configurații depind adesea de o teorie medicală a temperamentelor sau, mai general, de modul în care sufletul „colaborează" cu trupul în care este închis.

[4] Referința aparent destul de comună la teoria platoniciană a reamintirii este interesantă din cel puțin două puncte de vedere. Pe de-o parte, Bacon pune împreună teoria platoniciană a sufletului închis în trup, însă capabil de cunoaștere (sub forma reamintirii) cu tema stoică a „noțiunilor originare" și a „scânteilor de cunoaștere" pe care intelectul uman le „conține" și le „păstrează", putând eventual să le pună împreună, și să le sporească puterea. Pe de altă parte, această referință îl ajută pe Bacon să formuleze o viziune optimistă cu privire la posibilitatea minții închisă în trup de a ajunge la cunoaștere. Nici referința pozitivă la Platon, nici viziunea optimistă cu privire la posibilitatea de a accesa sau dezvolta aceste noțiuni originare înnăscute nu sunt teme recurente în scrierile baconiene, ba chiar dimpotrivă: în multe dintre scrierile ulterioare, filozofia platoniciană e calificată drept superstițioasă și iluzorie, în timp ce posibilitatea minții de a cunoaște natura pornind de la noțiuni originare este pusă sub semnul întrebării de teoria baconiană a idolilor.

la cea mai măruntă ocazie ivită în cale, de la cea mai mică dintre scânteile de cunoaştere primite de la alţii.[5] Căci, aşa cum spune [4]
Scriptura despre cel mai înţelept dintre regi[6], că *inima lui era ca nisipul mării*[7], care, deşi imensă, tot din părţile cele mai mărunte este alcătuită; tot aşa, Dumnezeu i-a dăruit Majestăţii Voastre o admirabilă împletire a facultăţilor intelectuale, în stare să cuprindă şi să înţeleagă chestiunile cele mai importante şi, în acelaşi timp, capabilă să distingă amănuntele – şi asta chiar dacă altminteri ar părea cu totul imposibil ca acelaşi instrument să fie potrivit atât pentru lucruri mari, cât şi pentru cele mici.

---

[5] Este vorba despre un loc comun al literaturii renascentiste, cel al scânteilor de cunoaştere care ar proveni dintr-o lumină originară naturală, caracteristică intelectului înainte de Cădere. Exploatând parţial imaginea stoică a raţiunii-foc, Bacon ne propune să vedem cunoaşterea ca pe o modalitate de a pune împreună aceste scântei şi deci de a restaura ceva din lumina originală iniţială. Formulând lucrurile în acest fel, Bacon ia o poziţie într-o dezbatere foarte prezentă la sfârşitul secolului al XVI-lea, cu privire la natura iremediabil coruptă sau, dimpotrivă, educabilă a minţii umane. Vezi Horowitz 1998, Greene 1991, Schreiner 1991.

[6] Solomon, regele iudeilor, una dintre figurile biblice preferate de contemporanii lui Bacon pentru a ilustra înţelepciunea, atât în domeniul moral şi teologic, cât şi în cel al filozofiei naturale (Solomon fiind citat în Renaştere ca autor al unor istorii naturale). Bacon foloseşte în continuare din abundenţă tema înţelepciunii solomonice şi figura regelui-învăţat al iudeilor, atât pentru a descrie anvergura şi importanţa proiectului de reformă şi „restaurare" a cunoaşterii pe care o are în vedere, cât şi pentru a legitima un astfel de nou tip de cunoaştere, organizată, direcţionată şi administrată politic, de la nivelul suveranului. Compararea lui Iacob cu Solomon (figură de stil comună la 1605 în multe alte scrieri dedicate suveranului) nu este, pentru Bacon, simplu artificiu retoric: planul „Marii instaurări" are nevoie de un suveran pentru a fi pus în aplicare, el este o „lucrare potrivită pentru un rege", după cum spune Bacon în multe dintre scrierile sale. Vezi, de exemplu, *DAS* (SEH I: 124 / IV: 11–12). Despre importanţa şi impactul acestei imagini a lui Solomon în scrierile lui Bacon, vezi Whitney 1986 şi Briggs 1989.

[7] III Regi 4: 29.

Cât despre darul vorbirii Domniei Voastre, nu pot decât să reamintesc ce spunea Cornelius Tacitus despre Augustus Cezar: *avea o vorbire spontană și curgătoare, așa cum se cuvine unui principe.*[8] Iar dacă observăm cu atenție, discursul întocmit cu trudă, marcat de căutarea asiduă a preceptelor, sau discursul construit după modele prestabilite de elocință, de care se apropie fără să le poată vreodată egala, sunt mai degrabă potrivite supușilor. Dimpotrivă, maniera de a vorbi a Majestății Voastre este într-adevăr princiară, revărsându-se ca dintr-o fântână, și totuși împărțindu-se în șuvoaie, arborescentă, conformă cu ordinea naturii, fluentă și adecvată, originală și inimitabilă. [9] Și așa cum în viața Majestății Voastre s-a văzut mereu efortul constant de afirmare a virtuții în fața sorții[10], o dispoziție virtuoasă dublată de un regim bine ales[11], așteptarea răbdătoare a marii moșteniri cuvenite, dar și administrarea ei prosperă la timpul potrivit[12];

---

[8] Tacitus, *Anale* XIII, 3 (Tacitus 1995: 333–334).

[9] Așa cum se va vedea și în cartea a II-a, Bacon este foarte interesat de retorică și de posibilitățile de îmbunătățire și reformare a retoricii umaniste. În acest exemplu contrastează două tipuri de discursuri: cel care folosește o formă sau un model prestabilit, preluat de la oratorii Antichității, și cel care urmează „ordinea naturii", sau „ordinea lucrurilor". Mai general, contrapunerea celor două tipuri de atitudini: repetarea și aplicarea cunoașterii moștenite *versus* construcția unui nou tip de discurs sau a unei noi metode care „urmează" natura poate fi considerată una dintre temele fundamentale ale întregului text.

[10] Cei doi termeni, virtutea și *fortuna*, sunt puși în mod frecvent în antiteză în literatura morală a Renașterii pentru a sublinia datoria individului sau pentru a evidenția influențele interne și externe (contingente) asupra vieții umane. Bacon va reveni la discutarea lor în cartea a II-a. Vezi și Tinkler 1996.

[11] Teoria morală curentă era una a adoptării unui regim „corect" de educare, antrenare și exersare a dispozițiilor naturale, o medicină a minții sau o medicină morală. Vezi Corneanu 2011, Jalobeanu 2010b, Schmidt 2004, 2007, Gowland 2006.

[12] Referire la anii de așteptare în care Iacob VI, rege al Scoției, se uita spre Anglia elisabetană ca spre moștenirea care i se cuvine. Formularea

pioasa respectare a legilor căsătoriei, binecuvântată cu minunate roade[13]; o prea-creştină dorinţă de pace, înclinaţie împărtăşită, din fericire, şi de suveranii care vă înconjoară; tot aşa, în chestiunile intelectuale, nu pare să existe un acord mai puţin armonios între excelenţa darurilor cu care v-a înzestrat natura, respectiv universalitatea şi perfecţiunea învăţăturii voastre. Astfel, sunt cu totul îndreptăţit să cred că ceea ce urmează să spun nu este nicidecum o exagerare, ci un adevăr bine măsurat: şi anume că n-a existat niciodată, din vremea lui Christos şi până astăzi, vreun suveran atât de învăţat într-ale literelor şi un erudit atât de perfect, atât în cele divine, cât şi în cele umane.[14] Oricine va reflecta asupra succesiunii împăraţilor Romei, dintre care Cezar, dictatorul care a trăit cu puţini ani înaintea lui Christos, şi Marcus Aurelius[15] au fost cei mai învăţaţi, trecând de acolo

---

lui Bacon este suficient de ambiguă, din nou, având în vedere relaţiile complicate între Iacob şi Elisabeta I în spinoasa problemă a succesiunii la tron.

[13] Această apologie a regalităţii şi a persoanei regelui Iacob I face apel la câteva dintre locurile comune ale teoriei morale şi politice a vremii: Bacon subliniază trăsăturile unui suveran angajat într-o continuă căutare a virtuţii. Interesant, portretul se constituie prin enumerarea unei serii de caracteristici ale noii monarhii: Bacon insistă asupra calităţilor intelectuale, dorinţei de pace, importanţei familiei şi a urmaşilor la tron. Toate aceste calităţi fuseseră absente în guvernarea precedentă, a Elisabetei I: Iacob I şi regina Anna (Ann of Denmark) aveau deja 6 copii în 1605. Roadele căsătoriei lor erau: Henry (1594–1612), Charles (1600–1649, viitorul Carol I), Elizabeth (1596–1662), Margaret (1598, moare de copil), Robert (1601, mort in acelaşi an) şi Mary (1605–1607).

[14] Bacon adoptă aici, ca şi în cele ce urmează, definiţia clasică a înţelepciunii: cunoaşterea celor divine şi a celor umane. Peste aceasta se suprapune metafora curentă a celor două cărţi pe care Dumnezeu le-a dat umanităţii: Natura şi Scriptura. Iacob apare în acest context „modelat" după figura înţeleptului antic.

[15] Compendiul de precepte morale şi filozofie stoică al lui Marcus Aurelius Antoninus (161 î.Chr.–80 d.Chr.), *Meditaţiile* (*Către sine*), cunoaşte o epocă de glorie la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul

la împărații grecilor, sau la cei ai Apusului, pentru a urmări apoi descendența [conducătorilor] Franței, Spaniei, Angliei, Scoției şi ai altor ținuturi, va da dreptate judecății mele. E deja mult când un rege, pornind de la asimilarea unui manual de
[5] înțelepciune alcătuit de munca şi inteligența altora, ajunge să posede ornamentele superficiale ale învățăturii; sau când încurajează învățătura şi îi susține pe învățați. Să bea el însuşi din adevăratele izvoare ale cunoaşterii, ba chiar mai mult, să găseşti o astfel de fântână a cunoaşterii într-un rege, şi încă într-un rege din naştere, este aproape un miracol. Cu atât mai mult, cu cât se petrece în Majestatea Voastră o rară împletire a literaturii sacre cu cea profană a umanului, şi a divinului[16]; astfel încât sunteți pe drept învestit cu acea triadă atribuită cu profundă veneratie anticului Hermes[17]: puterea şi destinul unui rege; cunoaşterea

---

secolului al XVII-lea, ca parte a ceea ce s-a numit „neostoicismul Renaşterii". Marcus Aurelius va fi invocat, în continuare, ca exemplu de comportament moral, ca exemplu pentru armonioasa îmbinare între virtute, cunoaştere şi măreția guvernării etc.

[16] Dincolo de aspectele retorice, Iacob I este într-adevăr un suveran neobişnuit de învățat, ba chiar un autor prolific, cu interese multiple şi o impresionantă listă de titluri la activ. Scrie două volume de „Meditații" pe o serie de teme scripturare (Edinburgh, 1588 şi 1589), un studiu despre vrăjitorie, *Demonologie, in Forme of a Dialogue* (Edinburgh, 1597), mai multe volume de versuri, pamflete (un pamflet împotriva tutunului apare anonim în 1604), scrieri teologice şi politice, *The True Lawe of Free Monarchies* (Edinburgh, 1598, London, 1603). Publică şi un tratat moral, *Basilikon doron* (Edinburgh, 1599, London, 1603). În 1616 apare un volum cu operele complete ale regelui, cuprinzând şi discursurile. Vezi Kiernan în OFB IV: 206.

[17] Hermes Trismegistus („Cel de trei ori mare"), plasat de autorii renascentişti la originea unei tradiții a înțelepciunii sacre, transmisă în mod ezoteric de-a lungul generațiilor. Hermes Trismegistus este presupusul autor al celebrului *Corpus Hermeticum*, o colecție de scrieri ezoterice, filozofice, teologice şi alchimice introduse în Occident prin intermediul traducerii lui Marsilio Ficino (1471). Corpusul hermetic era folosit în Renaştere pentru a argumenta în favoarea existenței unei

și iluminarea unui preot; și învățătura și universalitatea unui filozof. Iar această proprietate inerentă, acest atribut individual al Majestății Voastre, merită să fie exprimată nu doar prin faimă, prin admirația prezentului, nici doar prin istoria sau tradiția timpurilor ce au să vină, ci și printr-o operă solidă, printr-un memorial neclintit și nemuritor, un monument purtând semnătura puterii regale, dar și marca distinctivă a perfecțiunii unui asemenea rege.

Ca atare, am decis că nu pot aduce o ofrandă mai potrivită Majestății Voastre decât un tratat construit exact în vederea acestui scop. Acest tratat va consta din două părți: prima va descrie excelența învățăturii și a cunoașterii și va arăta demnitatea și adevărata glorie ce se pot dobândi prin dezvoltarea și propagarea lor; a doua parte va investiga ce acțiuni și ce lucrări particulare au fost întreprinse pentru a obține progresul cunoașterii; și, de asemenea, ce defecte și neajunsuri se pot găsi investigând toate aceste eforturi particulare. Toate acestea cu scopul ca, fără a îndrăzni să vă dau sfaturi directe și explicite în chestiuni particulare, să stimulez în cugetarea voastră princiară dorința de a vizita excelentul tezaur al propriei voastre minți, pentru a extrage de acolo exemple și cazuri particulare care să slujească acestui scop, în acord cu înțelepciunea și generozitatea ce v-au caracterizat întotdeauna.

În deschiderea primei părți, pentru a curăți drumul și, cum ar veni, pentru a face liniște, astfel încât adevărul mărturiilor

---

înțelepciuni primordiale revelate, transmise de la un filozof la altul (sau de la un profet la altul). Deși imaginea regelui-preot-filozof este frecventă în scrierile lui Bacon, atitudinea lui față de corpusul hermetic e mai curând critică, iar figura lui Hermes e adesea înlocuită cu cea a „magilor persani", alți depozitari privilegiați ai înțelepciunii, în bună tradiție renascentistă, sau cu figura biblică a regelui Solomon. Înlocuirea unei tradiții hermetice cu cea solomonică și a figurii lui Hermes cu Solomon ar merge, de altfel, în direcția propusă în scrierile regelui Iacob, pentru care „învățătura egipteană" era echivalentă cu magia și deci potențial demonică. Vezi Briggs 1989: 50–51.

privind demnitatea cunoașterii să se facă mai bine auzit, fără întreruperile obiecțiilor de tot felul[18], am crezut că este mai bine să eliberez [cunoașterea] de prostul renume moștenit din prea multă ignoranță; și încă o ignoranță deghizată în multe feluri, și care apare fie sub masca zelului și invidiei preoților[19], fie sub cea a severității și aroganței oamenilor politici; ba uneori chiar în erorile și imperfecțiunile de care dau dovadă învățații înșiși.

I-am auzit pe primii spunând despre cunoaștere că ar face parte dintre acele lucruri care trebuie acceptate cu mare precauție
[6] și doar în parte; pentru că aspirația spre prea multă cunoaștere a fost chiar ispita originară, cea care ne-a dus în păcat și de unde a rezultat Căderea omului. Cunoașterea ar avea, după ei, ceva din natura șarpelui și, din această cauză, de câte ori intră în vreun om, îl face să se umfle: *Scientia inflat.*[20] (Ei spun) că însuși regele Solomon ar fi condamnat-o când a spus: *Scrierea cărților este fără sfârșit, iar prea mult citit înseamnă o slăbire a virtuții.*[21] Și tot el, într-un alt loc, *Cunoașterea este adesea însoțită de durere; iar cine sporește cunoașterea, sporește neliniștea.*[22] Sfântul Pavel

[18] De remarcat asemănarea cu un proces, pe care Bacon o va dezvolta în continuare. Argumentele sunt prezentate în ordine, în adevărate liste, de parcă am asista la o audiere a martorilor. Înainte de a audia însă martorii, e nevoie de o procedură preliminară, în care se înlătură obiecțiile tradiționale. Este ceea ce face restul cărții întâi: o trecere în revistă a argumentelor tradiționale împotriva cunoașterii și o refutare minuțioasă a fiecăruia dintre ele.

[19] În perioada în care scrie Bacon, „zelul" este o caracteristică a extremismului religios și o formă a idolatriei. Bacon elaborează o remarcabilă critică a zelului religios în *ACE*. Vezi și Dzelzainis 2006, Rubiés 2009, Jalobeanu 2012b.

[20] I Corinteni 8: 1.

[21] Ecclesiastul 1: 12.

[22] Ecclesiastul 1: 18: „Că unde este multă înțelepciune este și multă amărăciune, și cel ce își înmulțește știința își sporește suferința" (Biblia 2008: 664).

avertizează şi el să nu ne lăsăm stricaţi de filozofia deşartă.[23] Experienţa ne arată de asemenea că mulţi învăţaţi au ajuns conducători de eretici, că timpurile învăţate au fost adesea înclinate spre ateism[24] şi că adesea contemplarea cauzelor secunde ajunge să abată atenţia de la cauza primă, de la dependenţa noastră faţă de Dumnezeu.

Pentru a expune ignoranţa şi greşelile cuprinse în aceste opinii, precum şi temeiurile viciate pe care sunt ele construite, merită să începem prin a sublinia ceea ce susţinătorii lor uită adesea, şi anume că nu cunoaşterea pură a naturii, nu lumina naturală care l-a făcut pe om să dea nume potrivite tuturor creaturilor – atunci când acestea au fost aduse pe rând în faţa lui – au fost motivul Căderii; ci orgolioasa dorinţă de a cunoaşte binele şi răul, trufia omului de a-şi da singur legea, de a se elibera de sub porunca divină: aceasta a fost forma ispitei.[25] Apoi,

[23] Coloseni 2: 8. Este unul dintre locurile clasice ale atacurilor la adresa filozofiei în genere. Bacon reia aici argumente clasice ale timpului său, poziţionându-se fin într-o dezbatere cu privire la capacitatea intelectului căzut de a contempla efectele puterii sau voinţei divine în „cartea naturii". Interpretarea acestui verset din epistola sfântului Pavel – un loc comun al scrierilor partizanilor şi adversarilor Reformei – revine la a defini ce anume este şi ce anume nu este „filozofia deşartă". Diversele şcoli şi curente filozofice sunt clasate de o parte şi de alta a acestei linii. Pentru o discuţie asupra acestei chestiuni, vezi Schreiner 1991, 2011, Harrison 2007, Briggs 1989.

[24] Vezi *Ess*, „Of Atheisme" (OFB XV: 53). Bacon discută în mod serios cauzele ateismului şi ale idolatriei şi potenţialele relaţii care există între filozofie, idolatrie şi ateism într-o serie de scrieri, de la mai timpuriile *TPM* şi *CV* până la istoriile naturale pe care le publică în ultimii ani ai vieţii. Superstiţia şi ateismul sunt adesea puse pe seama idolilor minţii umane, a tendinţelor idolatre ale intelectului. Vezi Jalobeanu 2012b.

[25] Pasajul va fi reluat către sfârşitul cărţii I şi din nou în cartea a II-a: Bacon distinge între cunoaşterea naturală (cunoaşterea esenţei lucrurilor create) şi cunoaşterea morală (cunoaşterea binelui şi a răului). Prima este legitimă, însă a ajuns să fie deformată în urma Căderii. A doua, motiv

cunoașterea nu poate ajunge niciodată atât de vastă încât să inflameze mintea omului: pentru că nimic nu poate umple – și cu atât mai puțin nu poate inflama și aprinde – sufletul omenesc, cu excepția lui Dumnezeu și a contemplării divinității. De aceea, Solomon, vorbind de principalele simțuri de la care ne vine cunoașterea, ochiul și urechea, afirmă că ochiul nu este niciodată satisfăcut să vadă, nici urechea să audă[26]; iar dacă nu există împlinire, atunci cel care cuprinde e mai mare decât cuprinsul. Tot așa se poate spune și despre cunoaștere însăși, și despre mintea omului, pentru care simțurile nu sunt altceva decât iscoade. De aceea, [Solomon] le-a așezat după calendarul cu care a descris orânduirea anotimpurilor și timpul potrivit pentru fiecare acțiune umană, spunând: *Dumnezeu a făcut toate lucrurile frumoase sau potrivite, conform cu adevărata ordine a anotimpurilor. Tot el a plasat lumea în inima omului. Și totuși, nu-i este dat omului să afle lucrarea pe care Dumnezeu a făcut-o de la început și până la sfârșit.*[27] Astfel ne-a spus, fără ascunzișuri,

---

al ispitei, nu este rea în sine, ci doar pentru că este prilej de a da pasiunilor loc de desfășurare. Motivul Căderii este, pentru Bacon, faptul că Adam a vrut să afle care este sursa interdicției divine, a vrut să investigheze temeiurile după care un lucru este bun/rău sau permis/interzis, neacceptând doar cuvântul lui Dumnezeu. Această distorsionată dorință de cunoaștere (pentru că poartă nu asupra lucrurilor create, ci asupra celor necreate, asupra lui Dumnezeu însuși) a fost un act de transgresare, de orgoliu (Adam vrând, implicit, să devină asemenea lui sau una cu Dumnezeu), pedepsit exact prin separarea de scopul sau obiectul vizat al acestei cunoașteri distorsionate, care era divinitatea. De aceea, cunoașterea divinului este imposibilă pentru omul căzut. Vezi și *CF* (SEH VII: 222) și *VT*.

[26] Ecclesiastul 1: 8.

[27] Ecclesiastul 3: 11 „Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și la timpul lor; El a pus în inima lor și veșnicia, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit" (Biblia 2008: 666). Bacon comentează aici asupra semnificației plasării celor două versete unul după celălalt: crearea ordonată a lumii, destinată

că Dumnezeu a alcătuit mintea omului ca pe o oglindă, capabilă să reflecte imaginea lumii întregi şi bucuroasă să primească în ea această imagine, aşa cum se bucură ochiul când primeşte lumina. Şi mai mult, nu se mulţumeşte doar să cuprindă şi să păstreze în ea varietatea lucrurilor şi vicisitudinile vremurilor, ci se ridică deasupra lor pentru a descoperi şi pentru a înţelege legile şi poruncile neabătute şi infailibile care le guvernează.[28] Şi chiar dacă Solomon spune că legea supremă a naturii, pe care [7]
el o numeşte *Lucrarea pe care Dumnezeu a făcut-o de la început şi până la sfârşit*, nu poate fi aflată de mintea umană, totuşi aceasta nu înseamnă o negare a puterilor minţii, ci poate fi mai curând atribuită altor neajunsuri, cum ar fi scurtimea vieţii sau proasta coordonare a efortului, transmiterea defectuoasă a cunoaşterii de la unul la altul, şi multe alte neajunsuri, cărora condiţia

---

explorării şi contemplării cu ajutorul simţurilor (iscoadele minţii) precede crearea minţii umane sub forma unei oglinzi care ar putea reflecta elemente ale acestei lucrări divine. Cu alte cuvinte, lumea a fost creată pentru a fi subiectul contemplaţiei umane, iar starea căzută a minţii nu alterează această ordine a creaţiei (naturii).

[28] Cu alte cuvinte, mintea umană nu se mulţumeşte să contemple ordinea empirică a lumii, ci este capabilă să descopere şi să înţeleagă legile naturii, cele care sunt mereu aceleaşi, în spatele tuturor schimbărilor sau transformărilor. Aici Bacon ia poziţie într-o dezbatere importantă cu privire la efectele Căderii şi capacităţile cognitive ale minţii umane. Pentru unii dintre protestanţi (ca de pildă Calvin), atât mintea, cât şi natura sunt căzute şi într-o stare de dezordine care face ca, iremediabil, acest proces de „reflectare" să fie viciat. Chiar dacă mintea umană este capabilă să înţeleagă legea naturii, aceasta nu este accesibilă în mod „empiric" (Schreiner 1991). Alţi partizani ai Reformei, ca de pildă Melanchthon, susţineau însă că legile naturii, matematica şi în general elementele fundamentale de „ordine" ale creaţiei nu au fost afectate de Cădere, ceea ce dădea ştiinţelor matematice în genere şi astronomiei în special un statut special în găsirea acestor legi ale naturii (Kusukawa 1995). Bacon va adopta o poziţie mai apropiată de cea a lui Calvin decât de cea a lui Melanchthon.

umană le este supusă. Căci nu există vreo parte a lumii în care căutarea, cercetarea și invenția omului să fie interzise, după cum proclamă în altă parte, acolo unde spune că *Spiritul omului este lampa lui Dumnezeu, cu care cercetează interiorul tuturor tainelor.*[29] Iar dacă astfel sunt puterile și capacitatea receptivă a minții umane, este de la sine înțeles că nu poate exista vreun pericol în cantitatea sau întinderea cunoașterii, oricât de mare ar fi ea, de a inflama mintea sau de a o abate de la drumul ei, făcând-o să-și uite măsura.[30] Dimpotrivă, *calitatea* cunoașterii este cea care, fie ea în cantitate mai mare sau mai mică, dacă este asimilată fără antidotul necesar, are în natura sa ceva otrăvitor și malign, și anumite efecte ale acestui venin sunt cele care produc inflamarea și îmbolnăvirea.[31] Iar acest antidot, acest medicament

---

[29] Pildele lui Solomon 20: 27: „Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul; el cercetează toate cămările trupului" (Biblia 2008: 654). Trebuie subliniat aici că Bacon vorbește despre cunoașterea lumii naturale, și nu despre cunoaștere în genere sau despre cunoașterea lui Dumnezeu. La sfârșitul cărții a II-a va reveni la aceste teme și va distinge clar între cunoașterea lumii naturale, în care nici o explorare nu este, în principiu, interzisă, și întrebările cu privire la natura lui Dumnezeu și a „misterelor religiei", în care rolul rațiunii trebuie drastic limitat.

[30] În sensul în care cunoașterea ar putea abate mintea pe drumul curiozității sau ar putea-o face să se întrebe asupra misterelor divinității etc. Aceste pericole nu vin, pentru Bacon, din prea multă cunoaștere, ci din lipsa unui echilibru în care mintea să fie guvernată de rațiune, în așa fel încât imaginația și pasiunile să fie mereu ținute sub control.

[31] Prin inflamarea imaginației și activarea pasiunilor; de pildă, într-o minte prost ordonată, puțină cunoaștere lipsită de antidotul carității va declanșa viciul vanității, „inflamând" întreaga minte a cercetătorului naturii, pe care o va abate de la drumul ei și o va „îmbolnăvi" astfel. Bacon nu este singurul care vorbește despre virtute și păcat în termeni medicali; dimpotrivă, vocabularul medical este foarte des întâlnit în tratatele de filozofie naturală, istorie naturală și teologie de la sfârșitul secolului al XVI-lea. Vezi Corneanu 2011, Schmidt 2007, Jalobeanu 2010, Harrison 2007.

care face cunoaşterea să fie atât de puternică, este caritatea[32]. Apostolul o adăuga pe aceasta din urmă imediat după prima, spunând: *Cunoaşterea înfoiază, pe când caritatea clădeşte*[33]; şi nu foarte diferit s-a zis într-un alt loc: *Dacă vorbesc – spuse el – în limbile oamenilor şi ale îngerilor, însă fără caritate, nu fac decât să trâmbiţez din tinichele.*[34] Ceea ce nu înseamnă că nu e un lucru remarcabil să vorbeşti în limbile oamenilor şi ale îngerilor, ci doar că, dacă acest lucru nu este însoţit de caritate, şi dacă nu este întrebuinţat înspre binele omului şi al omenirii, încetează să mai fie o virtute solidă şi meritată, pentru a deveni faimă nemeritată şi zornăitoare.[35] Cât despre faptul că Solomon a judecat împotriva scrisului şi cititului fără măsură, sau cu privire la neliniştea spiritului care rezultă din cunoaştere, ori privind avertizarea sfântului Pavel, anume *să nu ne lăsăm seduşi de filozofia deşartă*, e important să înţelegem aceste pasaje biblice în mod corect, ca limite şi îngrădiri în care trebuie plasată şi circumscrisă întreaga cunoaştere umană. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să îngrădim şi să restrângem puterile minţii, astfel

[32] Conceptul de caritate constituie un element esenţial în filozofia lui Bacon şi este, din păcate, prea puţin studiat. Există o discuţie în literatura secundară cu privire la sursele şi particularităţile acestui concept, pe care unii îl văd ca provenind din epistolele sfântului Pavel (Briggs 1989), în timp ce alţii îi trasează o genealogie augustiniană (Harrison 2007, 2012) sau, dimpotrivă, filozofică. Bacon va reveni cu o serie de precizări şi explicaţii asupra acestui concept în cartea a II-a. Vezi şi *NA*; Prior 1957.

[33] I Corinteni 8: 1. Vezi *supra*.

[34] I Corinteni 13: 1: „De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcu-tu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător" (Biblia 2008: 1304).

[35] De aici, tema utilităţii cunoaşterii; învăţătura nu are valoare decât dacă este utilă – utilitatea se măsoară însă în raport cu un bine general şi transcendent care are în vedere restaurarea vieţii umane, regăsirea unei „stări naturale" pierdute odată cu Căderea.

încât aceasta să nu mai înțeleagă natura universală a lucrurilor. Trei sunt, până la urmă, îngrădirile despre care vorbim. Mai întâi: *să nu ne căutăm fericirea în cunoaștere, uitând că suntem muritori.* A doua: *să folosim cunoașterea pentru a ne oferi nouă înșine liniște și mulțumire, iar nu dezgust și nemulțumire.* A treia: să nu presupunem că prin contemplarea naturii putem ajunge să aflăm misterele lui Dumnezeu[36], pentru că, privitor la simțuri, Solomon spune cu îndreptățire într-un alt loc al aceleiași
[8] cărți: *Văd bine cum cunoașterea se teme de ignoranță ca lumina de întuneric; cum ochii omului înțelept sunt la pândă în capul său, în timp ce ai nebunului se pierd în negură; însă cu toate acestea am învățat că și pe unul, și pe celălalt îi așteaptă moartea.*[37] Cât privește a doua referință [privind neliniștea minții], cu siguranță că nu există vreo neliniște sau vreo anxietate a minții care să rezulte din prea multă cunoaștere altfel decât printr-un simplu accident. Căci întreaga cunoaștere și minunare (care nu este altceva decât sămânța cunoașterii)[38] este ea însăși o plăcere; și doar atunci când omul nu reușește să judece corect, pornind de la cunoașterea acumulată în propriul său caz, ci se lasă guvernat de frici mărunte sau de dorințe nemăsurate, începe să crească

[36] În mod recurent, Bacon subliniază faptul că cunoașterea naturii duce la cunoașterea efectelor puterii și voinței divine, însă nu ne ajută să cunoaștem alte atribute ale divinității (natura lui Dumnezeu nu se poate cunoaște pornind de la Creația sa).

[37] Parafrază la Ecclesiastul 2: 13–14: „Atunci m-am încredințat că înțelepciunea are întâietate asupra nebuniei tot atât cât are lumina asupra întunericului. Înțeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge întru întuneric. Dar am cunoscut și eu că aceeași soartă vor avea toți" (Biblia 2008: 665).

[38] Platon, *Theaitetos* 155[d]: „mirarea aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există alt început al căutării înțelepciunii decât acesta" (Platon 1975–1993, VI: 199); Aristotel *Metafizica* 982[b]: „oamenii au început să filozofeze datorită uimirii [τὸ θαυμάζειν]" (Aristotel 2007: 60).

în el acea neliniște și tulburare a minții despre care este vorba.[39] Căci atunci cunoașterea nu mai este *lumina uscată*, despre care Heraclit cel profund spunea *cel mai bun suflet este o lumină uscată*[40], ci devine *lumină umedă* sau *macerată*[41], fiind atinsă și invadată de umorile afectelor[42]. Iar cât despre al treilea punct,

[39] Bacon plasează greșeala nu în cunoaștere, ci în modul în care omul poate să aplice această cunoaștere în propriul său caz individual. Dacă, atunci când este el însuși în cauză, judecata greșește iar omul se lasă guvernat de teamă sau de dorințe, acest amestec al pasiunilor generează nu doar erori de judecată, ci și alte pasiuni: frici, neliniște, disperare, adică, în general, acea tulburare a minții despre care vorbește textul biblic pe care Bacon îl comentează aici.

[40] Heraclit, Fragmentul 118 (Stobaios, *Florilegium* V, 7): „Sufletul uscat este cel mai înțelept și cel mai bun" (Heraclit 1979: 365). Interesant de subliniat este modul în care Bacon preia această temă a „uscăciunii" sufletului (liber de „umorile" și umiditatea pasiunilor) și o suprapune peste cea a luminii naturale, și a scânteilor de cunoaștere, pe care a enunțat-o înainte.

[41] Metafora trimite la modul în care se alterează substanțele dacă sunt păstrate în lichid sau în condiții de umezeală. Aceeași metaforă este folosită de Bacon într-o scrisoare către Sir Tobie Matthew (SEH IX: 132). Vezi și *Apo* (OFB VIII: 260). Ea se regăsește și într-un pasaj din *Ess*, „Of Friendship": „este astfel sigur că lumina pe care un om o primește din sfatul altuia este mai uscată și mai pură decât cea care vine din propriul său intelect și din propria sa judecată. Acestea sunt mereu infuzate și înecate în pasiunile și prejudecățile sale" (OFB XV: 84–85).

[42] Este vorba despre o dublă contaminare: omul care încearcă să ajungă învățat fără o terapie prealabilă în care să se vindece sau să învețe să-și țină în frâu pasiunile va fi sortit să le atâțe și să devină și mai tare robul lor; pe de altă parte, cunoașterea astfel produsă este ea însăși contaminată umoral (cu erori tipice, cum sunt idolii tribului, de exemplu) și va deveni sursă de contaminare pentru alții. Interesant în acest pasaj este felul în care Bacon subliniază că această contaminare începe în momentul în care omul eșuează să treacă de la o cunoaștere „obiectivă" și generală la judecarea cazurilor particulare în care este personal implicat. Eroarea, ca și interferența pasiunilor, apare în momentul în care „eul" este introdus în ecuație.

merită să zăbovim puțin asupra lui, și să nu trecem peste cu inimă ușoară, pentru că, dacă omul ajunge să creadă că pornind de la vederea și cercetarea lucrurilor sensibile și materiale va obține vreodată acea lumină prin care ar putea să dezvăluie pentru sine natura sau voința divină, cu adevărat putem spune despre el că este stricat de filozofia deșartă. Și asta pentru că, dacă contemplarea creaturilor și lucrărilor divine produce cunoaștere (în privința creaturilor însele), în ce-l privește pe Dumnezeu [contemplarea] nu produce cunoaștere propriu-zisă, ci minunare, adică un fel de cunoaștere fărâmițată[43]. Foarte bine s-a spus, prin urmare, de către cineva din școala lui Platon, că *simțurile omului au o anumită asemănare cu Soarele, care (după cum vedem) deschide și dezvăluie întregul glob terestru, însă, în același timp, ascunde și învăluie stelele și globul celest. Tot așa și simțurile descoperă lucrurile naturale, însă întunecă și ferecă divinul.*[44] Prin urmare, este foarte adevărat că mulți oameni de seamă au ajuns la erezie, căutând să zboare către secretele divinității purtați de aripile de ceară ale simțurilor. Însă, în privința acelei prejudecăți potrivit căreia prea multă cunoaștere înclină mintea spre ateism, în timp ce necunoașterea cauzelor secunde duce

[43] În original: *broken knowledge* – cunoaștere sfărâmată, insuficientă pentru a o putea integra într-un sistem, însă al cărei scop principal pare să fie trezirea mirării, a minunării, a dorinței de a merge mai departe și de a afla mai mult. Bacon va spune că aforismele sunt corespunzătoare acestei cunoașteri sfărâmate – ele nu sunt cunoaștere, ci posibile „semințe de cunoaștere". Pasaj analog în *VT*: „în ce privește natura lui Dumnezeu, nu este cunoaștere, ci mirare, care nu este altceva decât contemplare sfărâmată" (SEH III: 218). Această idee este reluată și în cartea a II-a, la p. 324. Vezi și Whitney 1986, Briggs 1989, Jalobeanu 2008.

[44] Wats identifică (Bacon 1640: 8) pasajul ca provenind din Philon din Alexandria, *De somniis* I, xiv, 84. Bacon preia aici o bună parte dintr-un paragraf din *VT* (SEH III: 218). Pentru contextul teologic al acestor pasaje, vezi Milner 1997, Briggs 1989.

la o mai mare devoţiune şi pietate în faţa lui Dumnezeu, care este cauza primă, ar fi de spus mai multe lucruri. În primul rând, merită pusă întrebarea pe care Iov le-a pus-o tovarăşilor săi: *Veţi minţi pentru Dumnezeu, aşa cum fac oamenii unii pentru alţii, pentru a-l slăvi în acest fel?*[45] Fără îndoială că Dumnezeu nu lucrează nimic în natură altfel decât prin intermediul cauzelor secunde[46], iar cât despre cei care cred altminteri, ei sunt nişte impostori care ar vrea să ne facă să credem că îl slăvesc pe Dumnezeu – de parcă ar fi spre slava lui Dumnezeu să oferi autorului adevărului ofranda necurată a unei minciuni. Mai mult, este un adevăr recunoscut şi o concluzie a experienţei că puţină cunoaştere a filozofiei, sau una doar de suprafaţă, poate înclina mintea omului către ateism, dar o perseverare pe drumul cunoaşterii aduce cu certitudine mintea înapoi la [9]
religie.[47] Chiar la intrarea pe tărâmul filozofiei, cauzele secunde,

[45] Iov 13: 7, 9.

[46] Aici Bacon ia poziţie într-o altă dezbatere filozofică şi teologică importantă a sfârşitului de secol al XVI-lea, dezbaterea cu privire la modul în care se definesc, sunt relaţionate şi acţionează în lume puterea absolută şi puterea rânduită a lui Dumnezeu. În tradiţie scolastică, acestea sunt două „moduri" ale acţiunii divine în lume (Funkenstein 1998). Pentru Calvin şi alţi partizani ai Reformei, nu există o distincţie între cele două, iar ceea ce putem contempla în natură sunt doar efecte ale concursului dat de Dumnezeu cauzelor secunde. Poziţia lui Calvin este explicit formulată în polemică cu sofistica şi „epicureanismul" celor care îl separă pe Dumnezeu de creaţia sa, respectiv cu „stoicii" şi „libertinii" care definesc un lanţ cauzal determinist, încercând să-l lege pe Dumnezeu de lume (Schreiner 1991: 17–19). Pe de altă parte, Calvin însuşi este ambivalent cu privire la cauzele secunde (Schreiner 1991: 31–32), ceea nu face decât să stârnească dezbateri filozofice sau teologice în a doua parte a secolului al XVI-lea, cu privire la statutul ontologic şi epistemologic al miracolelor, precum şi la întrebarea dacă Dumnezeu este responsabil de forţele răului.

[47] Pasaj recurent în scrierile lui Bacon; vezi *Ess*, „Of Atheisme" (OFB XV: 51) sau *VT*, unde acelaşi pasaj continuă cu interesanta afirmaţie că

aflate mereu foarte aproape de simțuri, se oferă minții umane; iar dacă aceasta rămâne acolo, poate uita cu totul cauza cea mai înaltă. Însă când mintea merge mai departe și înțelege interdependența cauzelor și lucrările Providenței, atunci, ca în alegoria poeților, nu-i va fi greu să creadă că veriga ultimă a lanțului naturii este legată de piciorul tronului pe care stă Jupiter.[48]

În concluzie, deci, nu-i este permis nimănui ca dintr-o netrebnică prejudecată privind ceea ce se cuvine, ori dintr-o moderație lipsită de discernământ, să susțină că omul poate cerceta fără măsură sau că poate cunoaște prea mult din cartea cuvântului lui Dumnezeu ori din cartea lucrărilor lui Dumnezeu[49],

---

Iov și Solomon însuși au fost învățați versați în studiul naturii. Cel din urmă ar fi dat o istorie naturală „a tot ceea ce este verde, de la cedru la mușchiul din pădure", în timp ce un cititor atent al Cărții lui Iov „va găsi că aceasta are multe de spus despre filozofia naturală" (SEH III: 220). Faptul că putem citi Cartea lui Iov ca o posibilă sursă de cunoaștere naturală va apărea și în continuare. Vezi p. 133.

[48] Homer, *Iliada* VIII, 19–27 (Homer 1985: 190), amintit și în Platon, *Theaitetos* 153[d] (Platon 1975–1993, VI: 196). Metafora lanțului cauzal a cărui ultimă verigă stă legată de tronul divinității este un loc comun în filozofia stoică, dar și un subiect de dispută în Renaștere (fiind adesea folosită negativ, ca element central în acuzații de „ateism" aruncate de o parte sau de alta.

[49] Tema celor două cărți va reveni în continuare și este definitorie pentru Bacon. Dumnezeu ne vorbește atât prin cartea revelată, Scripturile, cât și prin cartea scrisă direct de degetul divin, *marea carte a naturii*. Această temă medievală este reluată în Renaștere, când centrale devin regulile de citire, precum și modul în care aceste cărți ar putea să se completeze una pe alta. După Bacon, și în tradiție protestantă, o serie de filozofi naturali vor fi dispuși să susțină că marea carte a naturii este mai puțin coruptă de trecerea timpului decât Scripturile (afectate de transcrieri, traduceri și disputele dintre Biserici) și deci mai credibilă. Pe de altă parte, protestanții sunt divizați asupra gradului de corupție a textului cărții naturii, un text corupt de Cădere și de intervenția forțelor răului în lume. Pentru Luther sau Melanchthon, de pildă, citirea cărții naturii și cunoașterea legilor naturii este posibilă, ba chiar dezirabilă, pentru

din religie sau din filozofie[50]. Dimpotrivă, omul trebuie să se străduiască să meargă înainte şi să excelеze în [citirea] amândurora, însă fără să uite nici un moment să stea sub semnul caritătii, să se ferească de vanitate, să urmărească folosul, şi nu ostentaţia şi să nu amestece aceste două feluri de învăţătură între ele.[51]

În ce priveşte proasta reputaţie a învăţăturii printre oamenii politici, aceasta porneşte de la credinţa că învăţătura înmoaie mintea umană şi îi face pe oameni netrebnici în exerciţiul războiului, îi strică şi le perverteşte înclinarea spre politică şi guvernare. Astfel se crede că cititul îi face să şovăie şi să despice firul în patru, că regulile şi axiomele învăţate îi fac aroganţi şi categorici, că măreţia exemplelor [istorice] îi îndeamnă să piardă măsura şi să devină nestăpâniţi, iar inadecvarea lor îi face să nu se mai potrivească cu epoca în care trăiesc.[52] Se mai crede şi că învăţătura

---

că în felul acesta credinciosul ajunge să cunoască efectele puterii divine (Kusukawa 1995). Pentru Calvin, textul cărţii naturii este corupt, iar teologia naturală este teoretic imposibilă (Schreiner 1991). Despre modul în care are loc o schimbare a regulilor de citire pentru ambele cărţi, vezi Harrison 1998, 2007. Despre modul în care Bacon preia şi foloseşte aceste reguli de citire, vezi Briggs 1989.

[50] Aici întreaga filozofie este asimilată operaţiei de „citire" a marii cărţi a naturii.

[51] Deşi paragraful pledează pentru importanţa cunoaşterii lumii naturale şi a scrierilor sfinte, pentru citirea în paralel a cărţii naturii şi a Scripturilor, Bacon subliniază importanţa separaţiei metodologice între aceste două tipuri de învăţătură. Această separaţie între „ştiinţă" (cunoaşterea lumii naturale) şi „religie" ajunge să fie un loc comun în scrierile baconiene şi o adevărată piatră de încercare pentru comentatorii lor.

[52] Referinţa este la modelul umanist al învăţării din istorie, unde prin „istorie" se înţelege o colecţie de exemple de comportament moral de urmat sau o serie de exemple de comportamente vicioase care trebuie evitate. Bacon răspunde aici obiecţiei generale care spune că omul politic nu poate învăţa din exemple istorice pentru că acestea sunt inadecvate timpului; exemplele de comportament preluate de la antici nu se potrivesc

îi abate pe oameni de la acțiunea directă și de la viața în societate și îi face iubitori de răgaz și de izolare. Ca urmare, [se crede că] învățătura aduce în cetate o înmuiere a disciplinei, astfel încât fiecare om va fi mai degrabă gata să susțină și să argumenteze decât să asculte și să îndeplinească poruncile altora. Cu aceste prejudecăți în minte a cerut Cato[53], unul dintre cei mai mari înțelepți care au trăit vreodată, ca filozoful Carneades[54], venit în ambasadă la Roma – unde tinerii începuseră să se strângă împrejuru-i, vrăjiți de dulceața și eleganța elocinței lui – să fie izgonit imediat, înainte de a infecta și seduce mințile și afectele, aducând pe nesimțite o stricare a obiceiurilor și ordinii din cetate. Din aceleași prejudecăți, Vergiliu, punându-și pana în sprijinul patriei, dar în detrimentul propriei sale îndeletniciri, a separat, în versuri celebre, politica și guvernarea de arte și
[10] științe, dându-le pe unele Romei, iar pe celelalte grecilor: *Tu să domnești stăpânind ale lumii neamuri, romane / Asta ți-e arta*

---

fie pentru că sunt prea nobile și prea mărețe pentru contextul curții renascentiste, fie pentru că, scoase din contextul lor istoric, sunt inadecvate sau irelevante. Despre sensurile termenului „istorie", vezi Grafton 2007.

[53] Marcus Porcius Cato, „cel Bătrân" sau „Cenzorul" (234–149 î.Chr.), era un adversar al filozofiei și disprețuia cultura greacă în general. Îi lua adesea în derâdere pe Socrate și pe Isocrate, iar pe fiul său îl dojenea pentru interesul arătat culturii elenilor. Vezi Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Marcus Cato" XXIII (Plutarh 1960–1971, II: 298–299).

[54] Carneades (214/213–129/128 î.Chr.), fondator al Noii Academii, unul dintre cei trei filozofi atenieni veniți la Roma în 156/155 î.Chr. pentru a cere iertarea unei amenzi impuse poporului atenian, ocazie cu care au ținut câteva prelegeri ce s-au bucurat de un foarte mare succes. Plutarh, pe care se bazează Bacon, descrie astfel situația (*Vieți paralele*, „Viața lui Marcus Cato" XXII): „Mai ales farmecul lui Carneades [...] punând stăpânire pe marile și binevoitoarele auditorii [...] a umplut cetatea de vuiet. Și prin cetate se spunea că un elen, neobișnuit de impresionant, și i-a atras și i-a supus cu totul și a insuflat tinerilor o straşnică dragoste, din pricina căreia părăsesc toate celelalte plăceri și ocupații, cuprinși fiind de entuziasm pentru filozofie" (Plutarh 1960–1971, II: 297).

pe veci![55] Tot astfel vedem cum Anytos, acuzatorul lui Socrate, a formulat ca principal capăt de acuzare împotriva acestuia faptul că-i atrăgea pe tineri cu puterea şi ingeniozitatea discursului său şi-i făcea să piardă respectul datorat legilor şi obiceiurilor cetăţii, că profesa o ştiinţă periculoasă şi păgubitoare care avea darul de a face răul să pară bine şi ascundea adevărul sub elocinţa şi ingeniozitatea discursului.[56]

Toate aceste acuzaţii la adresa cunoaşterii, ca şi altele asemenea lor, au însă mai degrabă o aparenţă de gravitate decât vreun fundament întemeiat. Aşa cum ne arată experienţa, de-a lungul istoriei au avut mereu loc, atât în cazul persoanelor, cât şi al timpurilor, intersecţii şi concordanţe între învăţătură şi virtuţile războinice, ambele înflorind adesea în aceiaşi oameni sau în aceeaşi perioadă istorică. În ce priveşte oamenii, nu putem da un exemplu mai bun, sau altul pe măsură, decât al perechii Alexandru cel Mare şi Iulius Cezar, dictatorul Romei; primul, elevul lui Aristotel, al doilea, rivalizând în elocinţă cu însuşi Cicero. Dacă, dimpotrivă, căutăm savanţi care să fi fost şi generali, mai degrabă decât generali învăţaţi, iată-i pe tebanul Epaminonda sau pe atenianul Xenofon: unul, învingând puterea Spartei, celălalt făcând primul pas înspre răsturnarea monarhiei persane.[57] Această concordanţă este chiar mai vizibilă atunci când privim nu oamenii, ci istoria, pentru că epocile sunt obiecte de dimensiuni mult mai mari decât oamenii. În Egipt şi Asiria, în Persia, Grecia sau Roma, aceleaşi epoci au fost renumite atât pentru ştiinţa armelor, cât şi pentru învăţătura lor; astfel încât

---

[55] Vergiliu, *Eneida* VI, 851–852 (Vergiliu 1980: 228).

[56] Platon, *Apărarea lui Socrate* 24^{b}–26^{c} (Platon 1975–1993, I: 23–26). De fapt, Meletos îi aduce această învinuire, şi nu Anytos. Kiernan sugerează (OFB IV: 210) că Bacon redacta aceste paragrafe având în faţă Plutarh, *Vieţi paralele*, iar în „Viaţa lui Cato" se face referire la Socrate în capitolul ce urmează după relatarea episodului cu filozoful Carneades.

[57] Sursele lui Bacon sunt Plutarh, *Vieţi paralele* şi Xenofon, *Anabasis*. Va trata aceste exemple mai pe larg către sfârşitul cărţii I.

marii creatori, marii filozofi, marii comandanți sau legiuitori au trăit în aceleași timpuri. Nici n-ar putea fi altminteri, pentru că, așa cum la om corpul și mintea se coc împreună, și tot împreună ajung la deplina maturitate, doar tăria corpului dezvoltându-se puțin mai devreme, tot așa în cetăți, în știința războiului și în cunoaștere, unele corespunzând corpului, iar cea din urmă sufletului uman, găsim o concordanță sau o foarte strânsă succesiune temporală.[58]

Cât despre faptul că învățătura mai degrabă strică decât să sprijine guvernarea politică, acesta este un lucru prea puțin probabil. Vedem adesea că este o mare eroare să lăsăm un corp natural pe mâna medicinei empirice[59]; practicanții acesteia au
[11] de obicei câteva rețete favorite în care cred cu toată tăria și pe care se aventurează să le încerce, însă fără să știe nici cauzele bolilor, nici toate simptomele pacienților; fără să ia în seamă pericolul de a provoca accidente și fără să aibă vreo idee despre metodele potrivite de tratament. O greșeală asemănătoare este să ne încredem în avocați, cunoscători ai legilor doar din practică, fără o bună cunoaștere dobândită din cărți. Aceștia se pierd foarte ușor atunci când chestiunea de care se ocupă le depășește

[58] Vezi *Ess*, „Of Vicissitude of Things": „În tinerețea unui stat, înfloresc armatele; la maturitate, cunoașterea; apoi amândouă, pentru o vreme. Iar la vârsta declinului prosperă artele mecanice și comerțul" (OFB XV: 176).

[59] Una dintre țintele preferate ale criticii baconiene, medicina empirică lucrează pe baza precedentului și a studiului cazurilor individuale, prin încercare și eroare, fără să recunoască posibilitatea unei cunoașteri teoretice a modului în care funcționează corpul uman. Confruntarea tradițională dintre medicina empirică și cea teoretică se reacutizează în a doua parte a secolului al XVI-lea și este, se pare, relevantă în special pentru contextul englez în care apare acest text. Așa cum s-a arătat, în Anglia asistăm în același timp la o renaștere a galenismului (medicină teoretică) și la o răspândire a medicinei „empirice" de influență paracelsică. Vezi McLean 2002, 2000, Harkness 2006, Gowland 2006.

experiența, în prejudiciul cauzei de care se ocupă. Prin același raționament nu putem decât să conchidem că cetățile vor fi prost conduse dacă sunt lăsate pe mâna unor cârmuitori empirici, fără ajutorul unor oameni cu adevărat învățați. Pe de altă parte, este cu siguranță fals să afirmăm că, vreodată, vreo guvernare a fost din cale-afară de rea atunci când a fost lăsată pe mâna învățaților. Chiar dacă oamenii politici s-au complăcut dintotdeauna să-i ia în derâdere pe învățați, numindu-i „pedanți", totuși în analele istoriei apar multe exemple care atestă că guvernarea unor prinți aflați la minorat a excelat adesea în fața guvernării unor prinți de vârstă matură (în ciuda marilor dezavantaje pe care le prezintă un stat al cărui prinț este încă minor). Și aceasta pentru simplul motiv că, în astfel de ocazii, cetatea s-a aflat, de fapt, în mâna pedanților. Așa a fost cetatea Romei în timpul primilor cinci ani, mult lăudați, ai minoratului lui Nero, când puterea a fost în mâinile învățatului Seneca[60]; tot așa au fost cei zece ani din timpul minoratului lui Gordianus cel Tânăr[61], când guvernarea mult aplaudată s-a aflat în mâinile lui Misitheus, un pedant. Așa a fost și înainte de aceasta, în

[60] Lucius Annaeus Seneca (c. 4 î.Chr.–65 d.Chr.) a fost numit, împreună cu Afranius Burrus, mai întâi tutorele lui Nero, apoi a rămas sfătuitorul personal al împăratului în primii cinci ani ai domniei acestuia. Nero ajunge împărat la 17 ani (54 d.Chr.), iar excesele sale încep abia după alungarea lui Seneca. Sursa lui Bacon este Tacitus, *Anale* XIII, 2 (Tacitus 1995: 333), însă tema rolului jucat de Seneca în educarea lui Nero și a dezastruoasei sale guvernări este o temă recurentă în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, angajând atât apărători ai filozofiei senecane (ca Justus Lipsius), cât și critici ai acesteia (sau ai filozofiei în genere).

[61] De obicei, acest nume îi este dat lui Gordianus II, împărat roman pentru mai puțin de un an, în 238. Bacon se referă însă aici la urmașul său, Gordianus III, Marcus Antonius Gordianus Pius, împărat roman între 238 și 244, care îl are ca sfetnic, consilier și profesor pe socrul său Timesitheus (în text „Misitheus"), filozof, retor, dar și comandant militar. Vezi Iulius Capitolinus, „Cei trei Gordiani" (Iulius Capitolinus 1971: 332–371).

timpul minoratului lui Alexander Severus[62], o guvernare nu mai puțin fericită, de aceeași factură, o cârmuire a femeilor ajutate de învățători și perceptori. Mai mult, uitați-vă la guvernarea episcopilor Romei; exemplele nu lipsesc. Așa sunt, în timpurile noastre, Pius V[63] sau Sixtus V[64], care la momentul ocupării

---

[62] Marcus Aurelius Severus Alexander, împărat al Romei între 222 și 235, ultimul dintre împărații sirieni. Ajunge împărat la 14 ani, mai întâi sub tutela bunicii sale, Maesa, apoi a mamei sale, Iulia Avita Mamaea, care adună împrejurul tânărului împărat o suită de consilieri faimoși, printre care juristul Ulpianus sau istoricul Cassius Dio. Guvernarea este asigurată de un comitet de 14 senatori și un consiliu municipal de 14 persoane. Au loc reforme economice și fiscale, încurajarea artelor și a științelor etc. Domnia se încheie cu multiple răscoale ale armatei, iar Alexander Severus și mama sa sunt omorâți în 235. Vezi Aelius Lampridius, „Alexander Severus" (Aelius Lampridius 1971: 257–260).

[63] Pius V (1504–1572, papă între 1566 și 1572), călugăr dominican, inchizitor, profesor la Pavia, canonizat de Biserica catolică, este unul dintre papii care încearcă reformarea Bisericii și impunerea dogmelor Conciliului de la Trento (1545–1563), aplicând o politică de mână forte atât în interiorul statului papal, cât și în afara lui. Este principalul motor al unei ligi antiturcești, care obține victoria în bătălia de la Lepanto (1571), un eveniment evidențiat de Bacon în *AHW* (OFB VIII: 189) și în *Ess*, „Of True Greatnesse of Kingdomes" (OFB XV: 98). Pius V este cel care o declară eretică pe regina Elisabeta și o sprijină deschis pe Mary Stuart.

[64] Sixtus V (1521–1590, papă între 1585 și 1590), călugăr franciscan, învățat, cunoscut ca mare predicator, o mare figură a Contrareformei. Înainte de a ajunge cardinal este o vreme inchizitor general la Veneția, unde severitatea lui extremă stârnește scandaluri și obligă scaunul papal să-l recheme. Ca papă este mereu implicat în proiecte îndrăznețe de cruciadă, de luptă împotriva turcilor, în acțiuni de mână forte împotriva protestanților. Reconfirmă excomunicarea reginei Elisabeta, îl excomunică pe Henric de Navarra (viitorul Henric IV al Franței), sprijină financiar Liga Catolică în Franța și promite sprijin financiar Armadei spaniole în încercarea acesteia de a cuceri Anglia. Sixtus V este de asemenea responsabil de revizuirea Vulgatei (versiune numită „Sixtină" care apare la Roma în 1590).

funcției se bucurau de o mare considerație, în calitate de călugări învățați.[65] Veți constata cu ușurință că astfel de papi înfăptuiesc lucruri mai importante, și se bazează pe principii mai corecte ale cârmuirii, decât cei care au ajuns la pontificat având în spate o educație în ale politicii și o practică dobândită la curțile prinților. Chiar dacă învățaților le lipsește, poate, capacitatea de acțiune rapidă și adaptabilitatea la ceea ce italienii numesc „rațiuni de stat" – despre care același Pius V nu putea auzi vorbindu-se fără să-și piardă răbdarea, numindu-le născociri împotriva religiei și a virtuților morale –, totuși, pe de altă parte și pentru a compensa cele de mai sus, învățații au de partea lor cunoașterea fundamentelor permanente ale religiei, justiției, onoarei și virtuților morale. Câtă vreme acestea sunt cunoscute și urmate cu perseverență, nu mai este nevoie de celelalte[66]; tot așa cum atunci când corpul este sănătos și urmează o dietă [12]
adecvată nu mai are nevoie de vreun medicament. Pe de altă parte, nu poate fi vorba ca experiența unei singure vieți să furnizeze exemple și să prezideze toate evenimentele unei existențe. Pentru că așa cum, uneori, nepotul, sau un alt descendent, seamănă mai degrabă străbunicului decât propriul său fiu, multe evenimente ale prezentului se potrivesc mai bine unor exemple antice decât evenimentelor imediat precedente. În sfârșit, inteligența unui singur om nu poate suplini învățătura, tot așa cum mijloacele materiale ale unui singur om nu se pot măsura cu vistieria comună a statului.

---

[65] Merită remarcat că Bacon oferă aici ca exemplu de guvernare înțeleaptă pe doi dintre marii dușmani ai Angliei în secolul al XVI-lea, papii care au sprijinit pe față încercarea Spaniei de a invada Anglia și comploturile împotriva reginei Elisabeta I.

[66] Sensul e că o bună cunoaștere a fundamentelor religiei, justiției, onoarei și virtuții morale face ca „rațiunea de stat" să devină superfluă. Bacon va relua această temă în cartea a II-a, în cadrul unei discuții mai generale despre guvernare în care se va poziționa în cadrul controverselor filozofiei politice a timpului său.

În privința modului în care se spune că învățătura seduce și înclină mintea umană către politică și guvernare, sau, dimpotrivă, produce o repulsie și o indispoziție a minții, chiar dacă lucrurile ar sta așa, nu trebuie să uităm că învățătura oferă întot-
[11] deauna medicamente, tărie sufletească, sau remedii, și este rareori cauza unor indispoziții sau infirmități. Chiar dacă, printr-o operație ascunsă, produce uimire și nehotărâre, pe de altă parte, cu ajutorul preceptelor clar exprimate, cunoașterea îi învață pe oameni când și pe ce temeiuri să ia o decizie sau cum să suspende judecata, fără prejudicii, până când pot să-și formeze o opinie întemeiată.[67] Dacă îi face pe oameni categorici și capabili să acționeze după reguli stricte, îi învață, de asemenea, care lucruri sunt, prin natura lor, demonstrabile și care sunt simple conjecturi. Îi învață, de asemenea, folosul distincțiilor și al excepțiilor, precum și sensul legilor și al principiilor. Pe cei induși în eroare de neadecvarea exemplelor, o bună cunoaștere este cea care îi lămurește asupra forței circumstanțelor, asupra erorilor care apar în folosirea comparațiilor, și tot învățătura este cea care formulează atenționări împotriva aplicării greșite a unor principii generale în cazuri particulare. În toate aceste situații, cunoașterea corectează, și nu pervertește. Iar toate aceste remedii au un mult mai mare efect dacă pătrund în minte cu ajutorul exemplelor.[68] Un om care trece în revistă erorile lui

---

[67] Formarea opiniilor urmează, pentru Bacon, următoarele etape: intelectului i se prezintă alternativele între care trebuie să decidă; dacă nu există dovezi suficiente în favoarea nici uneia dintre alternativele indicate, intelectul trebuie să „suspende judecata" până la obținerea de dovezi suplimentare. Bacon susține că învățătura este cea care facilitează acest proces și ne arată cum să luăm decizii corecte sau, în lipsa posibilității de a decide, cum să suspendăm judecata.

[68] Distincția este între învățarea prin exemple și învățarea prin precepte; vezi Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola XCV: „Nu totdeauna preceptele duc la fapte frumoase, ci numai când este o fire ascultătoare [...] faptele frumoase se realizează și prin precepte, dar nu numai prin

Clement VII[69], atât de viu descrise de Guicciardini[70], sau erorile lui Cicero, zugrăvite de propriul său condei în scrisorile către Atticus[71], va şti cum să fugă de nehotărâre. Dacă se va uita apoi peste erorile lui Focion[72], va vedea unde duc încăpăţânarea şi inflexibilitatea. Dacă va citi fabula lui Ixion[73], va şti să se ferească de superficialitate sau de imaginaţia neţinută în frâu. Dacă va lua seama la erorile lui Cato cel Tânăr[74], nu va vrea niciodată să fie un antipod şi să ia atitudine împotriva majorităţii.

---

precepte [...]. Să propunem pilde vrednice de laudă: imitatori se vor găsi" (Seneca 1967: 352–367).

[69] Clement VII, nepotul lui Lorenzo Magnificul, a fost papă între 1523 şi 1534. Alianţa lui cu Francisc I al Franţei împotriva împăratului romano-german Carol V (Carol Quintul) a dus la cucerirea Romei de către trupele imperiale. Clement VII a fost cel care l-a excomunicat pe Henric VIII, pierzând astfel Anglia dintre potenţialii aliaţi catolici.

[70] Francesco Guicciardini (1483–1540), umanist, secretar, comisar al armatei papale. Bacon se referă la modul în care Guicciardini a descris acţiunile şi erorile papei Clement VII în *Storia d'Italia* (scrisă între 1537 şi 1540, publicată incomplet în 1561 şi în întregime în 1564), cărţile XVI–XX. Cartea a fost tradusă în engleză (nu tocmai fidel) de către Geoffrey Fenton, *The historie of Guicciardin, conteining the wares of Italie and other partes* (London, 1579), cunoscând apoi încă două ediţii (1599, 1618). Despre Bacon şi Guicciardini, vezi Luciani 1947.

[71] Cicero, *Scrisori către Atticus* XVI, 7 (Cicero 1977, II: 519). Cicero îşi justifică absenţa de la Roma, fiind plecat într-o călătorie pe care Atticus iniţial o aprobase, însă acum i-o reproşa.

[72] Focion, general atenian din secolul al IV-lea î.Chr. Vezi Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Focion" (Plutarh 1960–1971, V: 13–43). Eroarea citată aici este refuzul de a crede în trădarea lui Nicanor (care complota să pună mâna pe Pireu), greşeală care a dus la execuţia lui Focion pentru trădare.

[73] Atunci când Ixion a încercat să o siluiască pe Hera, Jupiter a substituit-o pe zeiţă cu un nor. Din împreunarea lui Ixion cu acest nor s-au născut centaurii; vezi Pindar, *Pythianice* II, xxi (Pindar 1974–1977, II: 12–13). Bacon foloseşte acest mit antic pentru a vorbi despre pericolele imaginaţiei „inflamate" şi „vaporoase".

[74] Marcus Porcius Cato (Cato din Utica sau Cato cel Tânăr, 95–46 î.Chr), strănepotul lui Cato cel Bătrân. Sursa lui Bacon este în continuare Plutarh, *Vieţi paralele*, unde Cato cel Tânăr apare citat, ca exemplu de nehotărâre, în „Viaţa lui Focion" III (Plutarh 1960–1971, V: 15).

În privința opiniei după care cunoașterea i-ar dispune pe oameni către o viață retrasă și comodă, împingându-i către păcatul lenei, nu putem spune decât că ar fi din cale-afară de ciudat ca tocmai ceea ce ține mintea omului într-o continuă mișcare și agitație să încurajeze lenea; pe de altă parte, putem ușor afirma contrariul: nici un alt soi de oameni nu iubește munca în sine,
[13] în afară de învățați. Toți ceilalți o respectă din cauza profitului: de la mercenarul care-și iubește munca doar din cauza plății, sau de dragul gloriei, pentru că vrea să crească în ochii altora și să-și susțină o reputație care altminteri s-ar toci, la cei ce muncesc cu gândul la averea pe care o au, cu bucurie sau cu necaz; de la cei care exercită astfel un talent oarecare, cu care se mândresc, reușind astfel să se mențină în toane bune și să-și păstreze buna părere despre ei înșiși, la cei pentru care munca înseamnă doar un instrument pentru a atinge cine știe ce alt scop. Așa cum se spune despre falsele valori, că pentru anumiți oameni valoarea este doar în ochii care privesc, tot astfel, pentru asemenea oameni, hărnicia este în ochii celor care privesc, sau, cel puțin, se referă mereu doar la propriile lor întreprinderi. Numai cei cu adevărat învățați iubesc munca și văd în ea o activitate în acord cu natura, necesară pentru a obține sănătatea minții, tot așa cum exercițiul fizic este necesar pentru sănătatea corpului, găsind astfel plăcere în chiar acțiunea însăși, și nu în răsplata ei. Astfel, dintre toți oamenii, aceștia sunt cei mai neobosiți când vine vorba de orice activitate care le reține atenția și le stăpânește mintea.

Iar dacă vreun om este laborios în citit și studiu, și totuși leneș când vine vorba de acțiune în viața publică, aceasta trebuie să fie urmarea vreunei slăbiciuni a corpului sau a vreunei moliciuni a spiritului. Așa cum spune Seneca: *Unii trăiesc atât de mult în întuneric, încât atunci când ajung la lumină se află în încurcătură.*[75] Nu este deci vina învățăturii; și chiar dacă o

[75] Parafrază la Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola III: „Unii se retrag într-atâta la întuneric, încât tot ce-i la lumina zilei li se pare tulbure" (Seneca 1967: 6).

anumită parte a naturii acestui om îl face să se dăruiască cunoaşterii, nu cunoaşterea a fost aceea care i-a modelat natura cu astfel de slăbiciuni.

În privinţa faptului că învăţătura ia prea mult timp sau are nevoie de un răgaz special, putem spune că cei mai activi şi mai ocupaţi dintre oameni – în trecut sau în prezent – au avut de-a lungul vieţii lor, fără îndoială, multe perioade de răgaz, când au aşteptat pur şi simplu să-şi reia activitatea (cu excepţia celor care sunt înceţi şi repetitivi, sau din cale-afară de ambiţioşi, amestecându-se mereu în tot felul de lucruri pe care mai bine le-ar lăsa altora), astfel încât întrebarea e cu ce anume se pot umple aceste spaţii de răgaz şi cum trebuie ele trăite: cultivând plăcerile sau sporind învăţătura? După cum bine i-a răspuns Demostene adversarului său Eschine, un om dedat plăcerilor, care i-a spus că discursurile sale miros a opaiţ[76]: *e, într-adevăr, o mare diferenţă între lucrurile pe care tu şi eu le facem la lumina opaiţului.* Astfel, nimeni nu trebuie să se teamă că învăţătura va înlocui viaţa activă; dimpotrivă, ea îi va păstra mintea în bună stare şi o va apăra împotriva lenei şi a plăcerilor, care, altminteri, ar putea-o lua în stăpânire, în detrimentul ambelor.[77]

În privinţa opiniei după care învăţătura ar submina reverenţa datorată legilor şi guvernării, aceasta este cu siguranţă o simplă calomnie şi nu are nici o urmă de adevăr. A spune că oarba ascultare ar fi un temei mai bun al obligaţiilor noastre decât datoria învăţată şi înţeleasă este totuna cu a susţine că un orb dus de mână umblă mai bine decât cineva cu vedere perfectă. Faptul [14]

[76] În sensul în care se vede în ele îndelungatul efort de pregătire, desfăşurat la lumina opaiţului.

[77] Argumentul lui Bacon se construieşte pe fundalul unei discuţii caracteristice Renaşterii cu privire la avantajele şi dezavantajele vieţii active, respectiv contemplative. Bacon nu propune alegerea în favoarea uneia din ele, ci împăcarea celor două; folosirea intervalelor de răgaz pentru a spori cunoaşterea, în folosul general al unei vieţi active, în slujba cetăţii (sau în slujba umanităţii).

că învățătura îi face pe oameni blânzi, generoși, atenți și ușor de guvernat, pe când ignoranța îi face întortocheați, supărăcioși și violenți nu poate fi contestat de nimeni. Să ne gândim doar că cele mai barbare, cele mai necivilizate și mai ignorante epoci au fost, în același timp, un necontenit teatru al neînțelegerii, revoltelor și schimbării.

Cât despre judecata lui Cato Cenzorul[78], cred că acesta a fost îndeajuns pedepsit pentru blasfemia sa la adresa învățăturii, chiar în același fel în care a fost adusă ofensa: a ajuns să treacă de șaizeci de ani și a fost cuprins de o mare dorință de a merge din nou la școală pentru a învăța limba greacă și a fi în stare să citească scrierile filozofilor; lucru care demonstrează în mod convingător că cenzura pe care o aducea în tinerețe învățăturii grecești era mai degrabă un mod de a-și da importanță decât o ilustrare a opiniilor sale interioare. Iar în privința versurilor lui Vergiliu, chiar dacă acestuia îi plăcea să braveze scriind despre romani și arta imperiului, lăsând pentru alții artele supușilor Romei, un lucru e clar, și anume că romanii n-au ajuns în culmea puterii imperiale până ce n-au adus la perfecțiune celelalte arte. Așa se face că, în timpul primilor doi cezari[79] care au dus la perfecțiune artele guvernării, îi găsim și pe cel mai mare poet, Vergilius Maro, pe cel mai bun istoriograf, Titus Livius, pe cel mai mare anticar, Marcus Varro[80], pe unul dintre cei mai mari oratori ai tuturor timpurilor, Marcus Cicero.

Iar în ce privește acuzațiile la adresa lui Socrate, să nu uităm cum erau vremurile în care a fost acuzat. Epoca celor treizeci de tirani – adică guvernarea celor mai mizerabili, celor mai sângeroși, celor mai plini de invidie bărbați care au guvernat

---

[78] Judecata critică la adresa filozofilor exprimată mai sus. Vezi p. 74.

[79] Adică Cezar (102–44 î.Chr.) și Octavian Augustus (63 î.Chr. – 14 d.Chr.).

[80] Marcus Terentius Varro (116–27 î.Chr.), filolog și anticar; se cunosc titlurile a peste 50 de volume pe care le-ar fi scris, din care doar două s-au păstrat (parțial), *De lingua latina* și *De re rustica*.

vreodată – nici nu s-a terminat bine, când Socrate, din care ei au făcut un criminal, a fost transformat într-un erou, iar numele său a fost acoperit de onoruri.[81] Aceleaşi discursuri [socratice], considerate de judecătorii săi drept corupătoare de moravuri, au ajuns să fie recunoscute ca suverane remedii morale şi o adevărată medicină a minţii, şi cu această faimă au şi ajuns până la noi. Ce răspuns mai bun putem da acelor oameni politici care, cu simulată gravitate şi severitate capricioasă au avut îndrăzneala de a pângări cu acuzaţiile lor însăşi cunoaşterea? [15] O astfel de demonstraţie, totuşi, nu ar avea rost în timpurile noastre, o epocă în care cunoaşterea se află la mare preţ după exemplul celor doi principi învăţaţi, regina Elisabeta şi Majestatea Voastră fiind precum Castor şi Polux, stele strălucitoare[82], cu lumină puternică şi influenţă benefică asupra tuturor bărbaţilor nobili ai acestui regat. Cine ştie însă dacă eforturile noastre vor rezista timpurilor?

A venit însă vremea să ne ocupăm de a treia categorie de acuzaţii şi calomnii la adresa cunoaşterii, şi anume cele care vin chiar din partea învăţaţilor înşişi. Acestea sunt şi cele mai dăunătoare şi mai greu de înlăturat. Ele se pot referi la soarta învăţaţilor, la moravurile lor sau la natura studiilor pe care le fac. Prima nu stă în puterea lor; moravurile nu sunt ceva caracteristic doar învăţaţilor, astfel încât ar trebui să ne preocupăm doar de natura studiilor lor. Cum însă nu vorbim aici doar pe măsura adevărului, ci luăm în considerare prejudecăţile şi opiniile populare, nu este deplasat să vorbim puţin, mai întâi, de

---

[81] Bacon plasează (în mod eronat) acuzarea şi condamnarea lui Socrate în timpul guvernării celor 30 de tirani (404–403 î.Chr.). Wolff sugerează (Wolff 1910–1912, I: 39) că la originea confuziei se află faptul că Bacon avea în minte pasajul din Montaigne, *Eseuri* I, 20 (Montaigne 1966–1971, I: 84). Rossi propune (Bacon 1975: 145) o altă sursă, şi anume Seneca, *Despre liniştea spiritului* V, 2–3 (Seneca 2004, II: 115).

[82] Horaţiu, *Ode* I, iii, 2: „aştrii cei strălucitori, fraţii gemeni ai Elenei" (Horaţiu 1980, I: 77).

primele două. Astfel, prostul renume atribuit cunoaşterii ca urmare a sorții nenorocoase şi a condiției precare a învățaților se trage de la contemplarea sărăciei acestora, a vieții lor retrase sau a condiției lor modeste în societate.

În ce priveşte lipsurile, sau faptul că îndeobşte învățații încep adesea cu foarte puțin şi nu se îmbogățesc la fel de repede ca alți oameni, pentru că nu-şi convertesc la fel de repede eforturile în bani şi profit, ar fi bine să lăsăm formularea argumentelor bine cunoscute în apărarea sărăciei în seama călugărilor. După cum spunea şi Machiavelli: *Regatul clerului s-ar fi apropiat de mult de sfârşit dacă reputația şi reverența în fața sărăciei călugărilor n-ar fi compensat scandalul exceselor şi vanităților episcopilor şi prelaților.*[83] În mod similar, s-ar putea spune că strălucirea şi rafinamentul principilor s-ar fi transformat de mult în primitivism şi barbarie, dacă sărăcia învățaților n-ar fi contribuit la menținerea unei vieți onorabile şi civilizate. Dar chiar fără aceste avantaje, e de remarcat cât de onorată era sărăcia în anumite epoci ale Republicii romane, deşi aceasta era un stat fără contradicții.[84] După cum spune Titus Livius în introducerea sa, că, dacă nu cumva se lasă înşelat de afecțiunea pe care o are față de subiectul studiilor sale, *n-a existat vreodată un stat mai mare, sau mai pur, sau mai bogat în exemple bune, cât e lumea de mare; n-a existat vreodată unul în care avariția şi luxul să fi apărut atât de târziu; nici vreunul în care sărăcia şi cumpătarea să fie atâta timp ținute la mare onoare.*[85]

---

[83] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius* III, 1, referindu-se la sfântul Francisc şi sfântul Dominic.

[84] Scopul oricărei guvernări fiind prosperitatea cetățenilor, faptul că o guvernare valorizează sărăcia poate părea paradoxal. Desigur, după cum se va vedea în continuare este vorba de o conexiune între austeritate şi morală.

[85] Titus Livius, *De la fundarea Romei*, „Prefață" (Titus Livius 1959–1963, I: 3).

Chiar şi după ce statul roman n-a mai fost la fel, ci a început să degenereze, învăţatul care a luat asupra sa sarcina de a-l sfătui pe însuşi Iulius Cezar cum să înceapă, după victorie, reconstrucţia statului, a pus pe primul loc, înaintea tuturor celorlalte, renunţarea la preţuirea fără măsură a bogăţiei. *Cu adevărat acestea şi alte rele vor dispărea atunci când bogăţia nu va mai fi onorată şi când magistraturile şi alte funcţii râvnite de toţi nu vor mai putea fi cumpărate.*[86] [16]

Pentru a încheia cu acest punct, după cum bine s-a spus că *îmbujorarea este culoarea virtuţii*[87], chiar dacă uneori roşeaţa obrazului este provocată de viciu, tot aşa s-ar putea spune că *sărăcia este soarta virtuţii*, chiar dacă originea ei poate fi în mod egal şi proasta guvernare, şi simpla conjunctură. Solomon însuşi s-a pronunţat asupra ei atât cenzurând-o, *Cel care se grăbeşte să se îmbogăţească nu va fi inocent*[88], cât şi transformând-o în precept de urmat: *Cumpără adevărul, dar nu-l vinde; şi la fel cu înţelepciunea şi cunoaşterea*[89]; spunând prin aceasta că trebuie să cheltuim averi pentru a ajunge la cunoaştere, şi nu cunoaştere pentru a aduna avere. În privinţa acuzaţiilor comune conform cărora învăţatul trăieşte o viaţă retrasă, contemplativă, aceasta este o temă foarte bine cunoscută. Fiecare o ştie foarte bine argumenta: nu trebuie decât să laude avantajele unei vieţi contemplative, fără păcate, şi să sublinieze dezavantajele vieţii active în privinţa siguranţei, libertăţii, plăcerii şi demnităţii sau cel puţin lipsa umilinţelor. De practicat însă n-o practică nimeni.

---

[86] Învăţatul care l-a sfătuit pe Cezar a fost Sallust, presupusul autor al discursului *Ad Caesarem senem de re publica oratio*, de unde provine citatul preluat de Bacon.

[87] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* VI, 54 o atribuie lui Diogene Cinicul: „Altădată, dând peste un tânăr care roşea, îi spuse: «Bravo, aceasta este culoarea virtuţii»" (Diogenes Laertios 1963: 309).

[88] Pildele lui Solomon 28: 20.

[89] Pildele lui Solomon 23: 23.

Un astfel de discurs se potrivește prejudecăților oamenilor, în ce privește exprimarea, și se bucură de consimțământul lor, când vine vorba de acțiune. Nu voi adăuga deci decât atât: oamenii mari, uitați de guvernarea pe care au slu-jit-o și trăind departe de ochii semenilor lor, sunt precum chipurile lui Cassius și Brutus la funeraliile Iuniei; prin faptul că portretele lor nu erau printre cele prezente la înmormântare, *însăși absența lor le făcea mai vizibile decât toate celelalte*[90], după cum ne spune Tacitus.

În ce privește slujbele care le sunt oferite, ceea ce stârnește de obicei disprețul la adresa învățaților este că lor li se atribuie de obicei educarea tinerilor. Cum tinerețea este o vârstă care nu se bucură de nici o autoritate, aceeași deriziune este transferată asupra îndeletnicirilor care au de-a face cu tinerețea și care se ocupă de educarea tinerilor. Cât de nedreaptă este o asemenea estimare se poate vedea ușor – dacă renunțăm să judecăm lucrurile conform prejudecăților comune și le aplicăm măsura rațiunii – atunci când observăm că oamenii sunt în general mai curioși să vadă ce se poate pune într-un vas nou, decât într-unul deja folosit; sau în ce fel de pământ se poate cultiva o plantă tânără, mai degrabă decât o plantă care a înflorit deja. Prin urmare, perioadele timpurii ale tuturor lucrurilor sunt cele de care ne ocupăm cu cea mai mare grijă. După cum spuneau rabinii evreilor[91]: *Tinerii voștri vor avea viziuni; bătrânii vor visa vise.*[92] Nu înseamnă asta că tinerețea este prețioasă? Viziunile sunt, desigur, mai aproape de manifestările divine decât sunt visele. Cu toate acestea, învățații au fost adesea luați în râs de autorii dramatici, sub acuzația că îi maimuțăresc pe tirani. Iar

---

[90] Tacitus, *Anale* III, 76 (Tacitus 1995: 180). Portretele lui Cassius și Brutus, ucigașii lui Cezar, nu au fost purtate la procesiunea funerară a Iuniei Tertia, soția lui Cassius și sora vitregă a lui Brutus.

[91] Wright îl indică (Bacon 1876: 273) pe rabinul Isaac Abravenel (1437–1508), comentator al cărții lui Ioil. Vezi *Ess*, „Of Youth and Age" (OFB XV: 131).

[92] Ioil 3: 1.

contemporanii noştri s-au obişnuit să fie cu totul neglijenţi în privinţa alegerii profesorilor şi tutorilor. Şi totuşi, înţelepciunea [17]
antică a celor mai învăţate dintre timpuri a formulat de multe ori plângerea justă după care guvernarea a fost mereu mult prea preocupată de legi şi mult prea puţin interesată de educaţie. Recent, această excelentă preocupare a disciplinei antice a renăscut în colegiile iezuiţilor[93], despre care, chiar dacă în privinţa superstiţiilor lor pot spune *cu cât sunt mai buni, cu atât e mai rău*[94], totuşi, în ce priveşte punctul de mai sus şi altele privind învăţătura umanioarelor şi a filozofiei morale, pot spune precum Agesilaus inamicului său Farnabasus, *Eşti atât de bun, încât mi-aş dori să fii de partea noastră*[95]. Cam atât despre discreditarea învăţăturii pornind de la starea materială a învăţaţilor.

În privinţa moravurilor învăţaţilor, ele se referă la lucruri personale şi individuale: fără îndoială că există şi printre aceştia, ca şi în alte profesiuni, oameni de toate temperamentele; însă

[93] Colegiile iezuite reprezentau, la momentul în care este scrisă această carte, cea mai avansată formă de învăţământ, cu o curriculă diferită de cea a universităţilor şi un alt mod de a înţelege educaţia. Spre deosebire de universităţile tradiţionale, colegiile iezuite propuneau un studiu mult mai serios al matematicilor, fizicii, limbilor clasice (Dear 1995). În acelaşi timp, educaţia în colegiile iezuite este foarte standardizată şi aceeaşi peste tot (în 1605 există peste 250 de colegii iezuite în Europa), reglementată de documentul intitulat *Ratio studiorum*. Pe de altă parte, această remarcă trebuie înţeleasă şi în context istoric. În Anglia elisabetană şi iacobită, iezuiţii reprezintă duşmanul. Polemica antiiezuită este în floare la începutul secolului al XVII-lea şi se acutizează în 1605, odată cu celebrul Complot al Prafului de Puşcă şi cu agravarea sancţiunilor impuse catolicilor în general. Cu toate acestea, Bacon nu va elimina remarcile pozitive la adresa ordinului iezuit din *DAS*, ba chiar va sugera că noile instituţii de producere a cunoaşterii trebuie să emuleze organizarea ordinului.

[94] Diogenes Laertios VI, 46: „Diogene [Cinicul] îi spuse: «Cu cât joci mai bine, cu atât va fi mai rău pentru tine»" (Diogenes Laertios 1963: 307).

[95] Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Agesilaus" XII (Plutarh 1960–1971, IV: 194).

cum nu este deloc neadevărat ce se spune, şi anume că *studiile se reflectă în moravuri*[96], învățătura are o mare influență asupra moravurilor acelora care îşi petrec viața în compania ei. În ce mă priveşte, după o trecere în revistă atentă şi nepărtinitoare, eu n-am reuşit să găsesc vreun motiv de dizgrație a cunoaşterii care să provină din moravurile învățaților, în măsura în care îi reprezintă ca învățați. Se poate vorbi cel mult de o greşeală comună, pe care o găsim la Demostene, la Cicero, la cel de-al doilea Cato, la Seneca şi la mulți alții: din cauză că timpurile despre care citim sunt îndeobşte mai bune decât timpurile în care trăim, iar îndatoririle predicate mai bune decât cele practicate, învățații merg uneori prea departe, din dorința de a duce lucrurile la perfecțiune, a reduce corupția moravurilor şi a le face pe acestea din urmă demne de onestitatea preceptelor, şi astfel formulează exemple prea greu de urmat. Şi totuşi, se întâlnesc destule excepții printre învățați. Solon, întrebat dacă a dat concetățenilor săi cele mai bune legi, a răspuns cu înțelepciune: *Cele mai bune dintre cele pe care ar fi fost dispuşi să le urmeze.*[97] Cât despre Platon, găsind el că în adâncul sufletului nu poate fi de acord cu moravurile corupte ale țării sale, a refuzat să ocupe vreo funcție în cetate, spunând că patria trebuie slujită precum părinții, cu respectuoase încercări de a convinge, şi nu cu admonestări.[98] Tot aşa, consilierul lui Cezar a spus *Nu încercați*

---

[96] Ovidiu, *Heroide* XV, 83, citat şi în *Ess*, „Of Studies" (OFB XV: 153) şi PFE (Bacon 1883: 368).

[97] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Solon" XV (Plutarh 1960–1971, I: 213).

[98] Platon, *Criton* 51^{a-c}: „Oare ai ajuns atât de înțelept încât să nu-ți dai seama că țara este mai presus de tatăl tău, şi de mama ta, şi de toți strămoşii tăi: mai vrednică de respect, mai augustă şi mai sfântă? [...] Că trebuie, mai mult decât pe tatăl tău, să o respecți, să n-o înfrunți şi să-i faci pe plac chiar când e aspră cu tine [...]. Căci nu e oare o nelegiuire să foloseşti violența față de mama sau de tatăl tău şi cu atât mai mult față de patria ta?" (Platon 1975–1993, I: 71–72) şi *Scrisoarea a VII-a* 331^{c}:

să restauraţi instituţiile originare care, datorită corupţiei moravurilor, sunt privite cu dispreţ[99]; iar Cicero a identificat aceeaşi eroare la Cato cel Tânăr, scriindu-i prietenului său Atticus că *opiniile lui Cato sunt excelente, însă fac uneori rău statului, pentru că el vorbeşte de parcă am trăi cu toţii în Republica lui Platon, şi nu în cloaca lui Romulus*[100]. Acelaşi Cicero a încercat să scuze şi să interpreteze tendinţa filozofilor de a merge prea departe şi de a formula precepte morale prea severe, spunând *aceşti maeştri ai virtuţii au stabilit standardul de virtute mai sus decât poate natura să îndure, tocmai pentru ca în încercarea noastră de a-l atinge să ajungem până la nivelul potrivit*[101]. El însuşi ar fi [18]
putut însă spune *Nu pot acţiona pe măsura propriilor mele precepte*[102], pentru că aceasta a fost, adesea, greşeala lui.

O altă greşeală, de aproape aceeaşi natură, poate fi adesea întâlnită la învăţaţi: ei pun adesea binele şi onoarea ţării sau a stăpânilor lor înaintea propriilor lor interese sau chiar a propriei vieţi. După cum le spunea Demostene atenienilor: *Binevoiţi să observaţi că sfaturile pe care vi le dau nu sunt din acelea care să mă ridice în ochii voştri, coborându-vă pe voi printre ceilalţi greci, ci ele sunt astfel încât uneori nu este deloc în interesul meu să le formulez; ele sunt însă întotdeauna spre binele vostru.*[103] Tot

„consider însă că nu se cade să foloseşti constrângerea pentru tatăl sau pentru mama ta [...]. După un asemenea principiu s-ar cuveni, pentru un om cu judecată, să se comporte şi în materie de politică" (Platon 1997: 102).

[99] Sallust, *Epistola I ad Caesarem, De republica ordinanda.*

[100] Cicero, *Scrisori către Atticus* II, 1: „totuşi el, fiind călăuzit de cele mai curate intenţii şi de neclintita lui bună-credinţă, aduce uneori prejudicii Statului. Căci el vorbeşte ca despre Statul lui Platon şi nicidecum despre cele ce se petrec în scursoarea lui Romulus" (Cicero 1977, I: 110).

[101] Cicero, *Pro Murena* XXXI, 65.

[102] Ovidiu, *Arta iubirii* II, 548: „Însumi eu sfatul ce dau nu urmez" (Ovidiu 1977: 226).

[103] Demostene, *Asupra situaţiei din Chersones* 71: „Eu însă aş putea spune că activitatea mea publică nu are nimic asemănător cu acţiunea

așa, Seneca, după ce a consacrat așa-numitul *Quinquennium Neronis*[104], spre gloria eternă a tuturor învățaților chemați vreodată să guverneze, a continuat să ofere sfaturi oneste, loiale și independente, chiar și după ce stăpânul său s-a transformat într-un dictator corupt. Nici n-ar fi putut fi altminteri; cunoașterea înzestrează mințile oamenilor cu conștiința fragilității propriilor lor persoane, cu certitudinea faptului că orice avere este efemeră, precum și cu credința în demnitatea sufletului și a vocației personale, astfel încât le este imposibil să pună vreo mărire lumească drept scop pentru propria lor existență. Ca urmare, învățații sunt dornici să facă voia Domnului și să asculte de stăpânii pe care Dumnezeu i-a rânduit deasupra lor (regii sau conducătorii statelor pe care le slujesc), după cum s-a și spus: *iată, am câștigat pentru tine*[105], și nu *am câștigat pentru mine.* Dimpotrivă, bărbații politici supuși corupției, ale căror gânduri nu au fost bine fixate cu ajutorul învățăturii, întru iubirea și înțelegerea propriilor îndatoriri; cei care nici n-au privit vreodată împrejurul lor, în căutarea universalului, se iau mereu pe ei înșiși drept referință absolută, raportează toate lucrurile la ei înșiși și ajung să se creadă centrul lumii, de parcă toate liniile s-ar întâlni în propriul lor destin. Aceștia nu sunt niciodată în stare să ducă cu bine prin toate furtunile ceea ce a

---

politică a unor astfel de oameni și că, deși este just că am posibilitatea ca și alții să acuz, să lingușesc, să confisc și să fac tot ceea ce fac și ei, în ruptul capului nici n-am primit vreodată un asemenea rol și nici nu m-am lăsat atras de câștig sau de ambiții, ci fără încetare vă rostesc discursuri care aduc pentru mine mai puțină favoare decât pentru mulți alții, discursuri care însă pe voi, dacă m-ați asculta, v-ar face mai puternici" (Demostene 1969: 117).

[104] Primii 5 ani de domnie ai lui Nero (54–59), adesea considerați o perioadă fastă pentru Roma. Seneca, perceptorul lui Nero, a deținut practic puterea împreună cu Afranius Burrus. Vezi nota 60 (*supra*).

[105] Parabola talanților, Matei 25: 20.

mai rămas din corabia statului lor, fiind mereu prea preocupați de barca de salvare a propriului lor interes. În schimb, cei care înțeleg greutatea și importanța îndatoririlor, cei care au știință de limitele iubirii de sine[106], știu să se folosească după cum se cuvine de rangul lor[107] și știu să-și facă datoria, chiar în mijlocul celor mai mari pericole. Iar dacă pot să rămână fermi în timpul controverselor și rebeliunilor, acest lucru se întâmplă mai degrabă din cauza respectului pe care, uneori, părțile beligerante îl arată onestității, decât ca urmare a vreunui avantaj propriu, de moment. Cât privește sensibilitatea și fermul sentiment al datoriei cu care învățătura înzestrează mintea umană, indiferent de întorsăturile sorții, oricât le-ar disprețui cei cu principii corupte, acestea sunt unanim recunoscute și necesită, deci, mai puține argumente în apărarea lor.

O altă greșeală comună învățaților, mai ușor de apărat decât de negat, este incapacitatea acestora de a se adapta cazurilor [19]
și persoanelor individuale. Această lipsă de flexibilitate poate avea la origine două cauze: pe de-o parte, poate fi vorba de faptul că deschiderea minții lor se poate cu greu limita la observarea minuțioasă, la examinarea persistentă a naturii și obiceiurilor unei singure persoane: o treabă de îndrăgostit, mai degrabă decât de înțelept. După cum se spune: *Fiecare este pentru celălalt un teatru suficient de încăpător.*[108] Cu toate acestea, voi susține că acela care nu-și poate contracta și focaliza mintea în aceeași

[106] În multiplele scrieri morale sau devoționale din a doua parte a secolului al XVI-lea, iubirea de sine este principala cauză a tuturor viciilor și poarta de intrare prin care corupția își face loc în suflet. Majoritatea preceptelor morale privesc diferitele modalități prin care omul poate estima și ține sub control manifestările iubirii de sine.

[107] O trimitere la concepția după care datoria morală se definește în mod diferit în funcție de locul pe „scara ființei", respectiv în societate.

[108] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola VII, atribuind lui Epicur această maximă: „un singur om este pentru altul un teatru întreg" (Seneca 1967: 15). Vezi și *Ess*, „Of Love" (OFB XV: 32).

măsură în care poate s-o disperseze și s-o dilate suferă de un serios defect al intelectului. Există însă și o altă cauză, care nu provine din vreun defect al minții, ci din respingerea deliberată a examinării particularului. Și asta pentru că există niște limite – oneste și juste – până unde poate merge observarea unei persoane de către alta, și anume nu mai departe, ci doar până la punctul unde aceasta poate fi înțeleasă suficient pentru ca, fără a-i aduce vreo ofensă, să i se poată oferi, credincios, sfatul, de la distanța cuvenită și cu respectul datorat fiecărui om. Căci a investiga în detaliu mintea unui alt om, cu scopul de a înțelege cum să-l pui în mișcare, sau cum să-l guvernezi[109], sunt lucruri care provin dintr-o inimă duplicitară, și nu dintr-o fire sinceră și dintr-o bucată. Iar ceea ce în prietenie este lipsă de caracter, în relația cu suveranul sau cu superiorii este o deficiență a datoriei. Obiceiul levantin conform căruia supușilor le este interzis să scruteze, sau chiar și să ridice ochii asupra suveranului este barbar, privit din afară, ca simplă ceremonie. Morala lui este însă corectă: supușii nu trebuie să încerce să pătrundă, prin observații prea atente și diferite stratageme, în inimile prinților, despre care chiar Scriptura ne spune că sunt inscrutabile[110].

Există și o altă greșeală observată adesea la învățați – și cu ea voi încheia această parte. Ei nu reușesc adesea să respecte, în comportamentul lor, decența și discreția, comițând erori în acțiuni mărunte și ordinare, astfel încât vulgul se simte îndreptățit să-i judece și în chestiunile importante pornind de la mărunțișurile unde le găsește cusur. Această greșeală este adesea înșelătoare; să vă dau doar exemplul a ceea ce spunea Temistocle, arogant și nepoliticos dacă credem că se referea chiar la sine, însă pertinent și just dacă e vorba de chestiune la modul general. Invitat să ia în brațe o lăută, el a spus că nu poate improviza,

---

[109] Vezi *Ess*, „Of Suitours" (OFB XV: 150–152), „Of Cunning" (OFB XV: 69–73), „Of Negociating" (OFB XV: 147).

[110] Pildele lui Solomon 25: 3; vezi nota 2.

însă este în stare să facă, dintr-un oraş oarecare, un mare stat.[111] Nu e nici o îndoială că putem găsi destule exemple în istoria guvernării, unde, tocmai dimpotrivă, oamenii nu făceau decât să profite de o ocazie sau alta. Să mai amintim şi ce spunea Platon despre maestrul său, Socrate, pe care-l asemuia cu vasele felcerilor[112]: pe dinafară pictate cu maimuţe, vulturi sau bufniţe, pe când înlăuntrul lor se găseau licori preţioase sau unguente [20] vindecătoare – recunoscând astfel că, pe dinafară, Socrate nu era lipsit de defecte, în timp ce făptura lui interioară era înzestrată cu minunate puteri şi virtuţi. Atât însă despre felul de a fi al învăţaţilor.

Acestea fiind spuse, nu vreau deloc să scuz conduite sau modele nevrednice la care tot felul de profesori de înţelepciune s-au coborât, mergând adesea mult prea departe, cum ar fi acei filozofi milogi care, în epoca târzie a Romei, se aciuau pe la casele celor mari, fiind doar puţin mai breji decât nişte paraziţi. Luându-i ca exemplu, Lucian ne-a lăsat o amuzantă descriere a

---

[111] Sursa este, din nou, Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Temistocle" II (Plutarh 1960–1971, I: 286).

[112] În *Banchetul* lui Platon, Alcibiade îl compară (215[b]) pe Socrate cu silenii făuriţi de sculptori: „Iată, eu sunt încredinţat că Socrate seamănă leit cu acei Sileni pe care îi poţi vedea în atelierele de sculptură: meşterii îi închipuie ţinând la gură un fluier sau un flaut, însă, dacă-i desfaci în două, găseşti în ei nişte statuete de zei" (Platon 1995: 145); vezi şi Xenofon, *Banchetul* V, 7 (Xenofon 1987: 221). Referinţa lui Bacon la vasele felcerilor ar putea proveni, potrivit lui Wright (Bacon 1876: 274), din prefaţa lui Rabelais la *Gargantua şi Pantagruel*: „în dialogul lui Platon, din cartea care se cheamă *Ospăţul*, lăudând Alcibiade pe învăţătorul său Socrate, [...] îl aseamănă între altele cu silenele. Silenele erau, pe vremuri, nişte cutioare ca acele ce se mai văd încă prin unele dughene ale spiţerilor, având zugrăvite pe ele tot soiul de chipuri vesele şi deşucheate [...]. Înăuntru se aflau însă numai mirodenii şi balsamuri alese [...]" (Rabelais 1967: 51). Această imagine a vaselor-statute folosite de farmacişti se poate întâlni şi Giordano Bruno, *Cina din Miercurea Cenuşii*, epistolă introductivă (Bruno 2002–2009, I: 149).

filozofului pe care marea doamnă îl lua la plimbare în lectică, cerându-i, în același timp, să-i țină în brațe câinele. Iar când filozoful – ascultător, dar nepriceput – s-a văzut cu câinele în brațe, pajul care-i însoțea l-a ironizat, spunând că se teme că ceea ce părea a fi filozof stoic se dovedește a fi, de fapt, un cinic.[113] Mai răi decât toți au fost însă aceia care – deși nu din lipsă de învățătură, ci din abjectă lingușire – și-au degradat inteligența și și-au dezonorat condeiul transformând-o pe Hecuba în Elena, pe Faustina în Lucreția[114] (după cum spune du Bartas[115]), scăzând peste măsură prețul și faima învățăturii. Ca să nu mai vorbim de obișnuitele epistole dedicatorii prin care diversele scrieri sau volume întregi sunt închinate patronilor; când cărțile

[113] Lucian din Samosata, *Cărturarii în slujba oamenilor sus-puși* XXXIV: „Iar ticălosul care sta lângă el, luându-i într-o zi în zeflemea, și nu fără oarecare haz, pe oaspeții stăpânei poftiți la o petrecere, i-a adresat și lui Thesmopolis următoarele vorbe batjocoritoare: «În ce-l privește pe Thesmopolis, am de spus doar atât, că din filozof stoic s-a făcut cinic»" (Lucian din Samosata 1983: 350). Etimologic, „cinic" înseamnă „câinesc", porecla lui Diogene fiind „Câinele", datorită modului său de viață.

[114] Hecuba era bătrâna soție a regelui Priam, în vreme ce Elena era cea mai frumoasă femeie din lume. Faustina, soția împăratului Marcus Aurelius, avea o reputație proastă în Antichitate (probabil neîntemeiată), spre deosebire de Lucreția, model de virtute, de a cărei sinucidere (în urma unui viol) se leagă începutul Republicii romane.

[115] Guillaume de Salluste du Bartas, poet hughenot, autorul unor poeme foarte cunoscute, anticopernicane (între altele), *La sepmaine, ou la création du monde* (Paris, 1578) și *La seconde semaine, ou enfance du monde* (Antwerpen, 1584, rămas neterminat), traduse în engleză de către Joshua Sylvester ca *Bartas: His devine weekes and workes* (London, 1605). Du Bartas era unul dintre poeții favoriți ai lui Iacob, care a tradus el însuși o parte din *La seconde semaine*; la rândul său, du Bartas a oferit o traducere a poemului *The Lepanto* al regelui. E posibil ca tânărul Bacon să-l fi întâlnit pe du Bartas în 1577, pe timpul ședерii sale cu ambasadorul Elisabetei în Franța, Sir Amias Paulet (Martin 1992: 189; Kiernan în OFB IV: 219–220).

(cel puțin acelea vrednice de acest nume) n-ar trebui să aibă alți patroni decât adevărul și dreptatea. Obiceiul antic era să le dedici doar prietenilor și celor egali cu tine; sau, eventual, să dai cărții numele lor. Iar dacă erau dedicate suveranilor sau celor mari, aceștia erau unii cărora argumentul cărții li se adresa sau li se potrivea în vreun fel. Toate aceste obiceiuri merită mai degrabă respinse în întregime, decât apărate.

Pe de altă parte, nu pot condamna faptul că învățații se strâng în jurul celor aflați la putere. Răspunsul a fost dat deja de Diogene celui care-l întreba în bătaie de joc cum de se întâmplă întotdeauna că filozofii se strâng în jurul celor bogați, și niciodată invers. I-a răspuns cu toată seriozitatea: *Pentru că unii știu prea bine de ce au nevoie, în timp ce alții nu.*[116] Asemănător a fost și răspunsul oferit de Aristip când, mergând cu o petiție la Dionysios[117], care nu l-a ascultat, i-a căzut acestuia la picioare, obligându-l să stea pe loc, să-l audă și să-l aprobe. După aceasta, când o persoană mai delicată, luând apărarea filozofiei, i-a reproșat lui Aristip că supune profesiunea de filozof la o asemenea umilință – ca pentru o chestiune privată să cadă la picioarele tiranului –, el a răspuns: *Nu este vina mea, ci vina lui Dionysios că-și ține urechile la picioare.*[118] Tot așa, nu de slă- [21]
biciune, ci de înțelepciune a dat dovadă cel care n-a vrut să se angajeze în dispută cu împăratul Hadrian, spunând că are puternice motive să cedeze în fața unuia care comandă treizeci de

[116] Replica îi aparține de fapt lui Aristip; Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* II, 69 (Diogenes Laertios 1963: 176). Aristip apare în *The Dictionary of syr Thomas Elyot* (London, 1538) ca primul filozof care a pus binele suprem „în seama mișcărilor care au loc în mintea umană". Este, de asemenea, prezentat ca discipol al lui Socrate și fondator al școlii hedoniste.

[117] Dionysios II, zis și cel Tânăr (c. 397–343 î.Chr.), tiranul Siracuzei, i-a mai avut la curtea sa, în afară de Aristip, pe Platon și pe Xenocrate.

[118] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* II, 79 (Diogenes Laertios 1963: 179).

legiuni.[119] Acestea, și alte asemenea exemple privind atitudinea în fața necesității sau respectarea convențiilor, nu trebuie trecute cu vederea; chiar dacă dau dovadă de o anumită slugărnicie, la o judecată dreaptă pot fi considerate ca îngenunchere în fața unei situații, și nu în fața unei persoane.

Voi trece acum mai departe, la erorile și vanitățile pe care le putem găsi în chiar studiile celor învățați; căci acesta este scopul propriu-zis al prezentei argumentații. Intenția mea nu este să construiesc o justificare a acestor erori, ci o examinare critică și o clasificare a lor, pentru a întemeia ceea ce este bun și solid, separându-l de restul. Observăm adesea obiceiul oamenilor ca, pornind de la cazuri individuale de corupție sau degenerare, să calomnieze și să vorbească de rău statul, sau virtutea în general; așa cum păgânii de pe vremea Bisericii primitive obișnuiau să-i batjocorească pe creștini, atribuindu-le greșelile și corupția ereticilor. Cu toate acestea, nu intenționez, în acest moment, să fac o trecere în revistă exactă a erorilor și impedimentelor privitoare la aspectele mai sofisticate și mai îndepărtate de opiniile comune în materie de învățătură, ci vreau să vorbesc doar de acelea care sunt accesibile observațiilor orișicui.

Există deci trei principale vanități sau deșertăciuni ale învățăturii care discreditează cel mai adesea cunoașterea. Numim deșarte acele lucruri care sunt fie false, fie frivole, cele care fie n-au nici urmă de adevăr, fie nu folosesc la nimic. Numim deșarte acele persoane care sunt fie credule, fie din cale-afară de curioase; iar curiozitatea, la rândul ei, privește fie lucrurile, fie cuvintele. Astfel, atât în teorie, cât și în practică, avem trei

[119] Întâmplarea e relatată de Aelius Spartianus, „Hadrianus" XV: „Chiar Favorinus, când Hadrianus i-a făcut observație asupra folosirii unui cuvânt, a trebuit să cedeze, și, fiindcă prietenii îi reproșau că a cedat pe nedrept lui Hadrianus asupra unui cuvânt folosit de cei mai buni autori, el le-a răspuns stârnind râsul: «Nu mă sfătuiți bine, prieteni, dacă nu-mi îngăduiți să-l cred mai învățat decât toți pe cel care are în puterea sa treizeci de legiuni»" (Aelius Spartianus 1971: 44).

maladii ale învățăturii (după cum le voi numi în continuare)[120]: învățătura fantastică, învățătura certăreață și învățătura frivolă. Fantezii deșarte, altercații fără substanță și pretenții goale; și voi începe cu ultima dintre acestea. Martin Luther, condus în judecata sa, fără îndoială, de Providență, și realizând dimensiunile cruciadei pornite împotriva episcopului Romei și a tradițiilor degenerate ale Bisericii, și văzând că este cu totul singur și izolat, fără nici un ajutor din partea opiniilor celor din vremea sa, a fost obligat să trezească din nou la viață întreaga lume antică și să cheme timpurile trecute în ajutor, pentru a forma un front de luptă împotriva prezentului.[121] Astfel, autorii antici care dormiseră atâtea veacuri în biblioteci au început din nou să fie citiți și discutați, fie că vorbeau de cele sacre, fie de cele omenești. Acest lucru a avut drept consecință necesitatea unui studiu [22]
laborios al limbilor originale ale acestor scrieri, pentru o mai bună înțelegere a lor, dar și pentru a folosi cuvinte și expresii luate de la antici. Așa a început minunarea generală în fața eleganței stilului și frumuseții frazelor lor, o nesfârșită admirație pentru

[120] Vocabularul medical nu este întâmplător, ci special ales, fiind folosit și în continuare. Textul lui Bacon este un foarte amănunțit diagnostic al bolilor de care suferă cunoașterea și mintea umană în genere.

[121] Bacon atribuie aici mișcarea de recuperare a autorilor clasici (caracteristică Renașterii) nu umanismului, ci Reformei. Este o poziție interesantă, dar nu atât de specială pe cât ni se pare astăzi. Chiar dacă, din punct de vedere strict istoric, Bacon amestecă mai multe tradiții și curente intelectuale, din perspectiva contemporanilor săi, umanismul și Reforma sunt fețele aceleiași medalii. În Anglia, mai ales, Reforma se impune prin intermediul umaniștilor și își construiește propriul discurs cu privire la recuperarea Antichității, importanța limbilor și a filologiei clasice, acuratețea filologică și recuperarea filozofiei antice. Pe de altă parte, desigur, sensul pasajului este polemic. Unul dintre scopurile acestei polemici este sublinierea caracterului providențial al „renașterii" interesului pentru învățătură în general și pentru învățătura anticilor în special. În ce privește relația între umanism și Reformă, vezi Linder 1975, Bouwsma 1988, Schreiner 2011.

un astfel de mod special de a scrie.[122] Această modă a fost mai departe încurajată de dușmănia şi opoziția dintre susținătorii acestor opinii (antice, însă redescoperite) şi filozofii scolastici, ale căror scrieri arătau cu totul diferit, atât ca formă, cât şi ca stil, şi care-şi luau adesea libertatea de a inventa noi termeni în disciplinele lor, pentru a exprima ceea ce voiau să spună şi pentru a evita repetările, fără să țină seama de puritatea, frumusețea şi – dacă pot s-o numesc aşa – legalitatea unui termen sau a unei fraze. Apoi, pentru că bătălia mare se ducea cu gloata (despre care fariseii obişnuiau să spună *Mizerabilă gloată care nu cunoaşte legea*[123]), pentru a o cuceri şi a o convinge, a apărut necesitatea de a construi discursuri cât mai elocvente şi cât mai variate, drept cele mai puternice şi mai potrivite mijloace de acces la mințile celor mulți. Iată cum, din întâlnirea acestor patru cauze, şi anume: admirația pentru autorii antici, ura față de scolastici, studiul exact al limbilor moarte şi forța predicii, s-a născut un entuziast devotat al elocinței şi retoricii şi a înflorit interesul pentru un mod de a vorbi împodobit şi copios[124]. Repede s-a

---

[122] Ceea ce Bacon critică aici a devenit cunoscut istoricilor drept controversa între „ciceronianism" şi „tacitism". În secolul al XVI-lea, cele două stiluri de scriere au avut, fiecare, adepții şi „moda" lor. Bacon critică stilul celor care citeau scrierile antice (de pildă cele ale lui Cicero) doar pentru a le imita stilul. Vezi Binns 1990. În literatura secundară a existat şi o polemică cu privire la locul pe care-l ocupă Bacon în această dezbatere cu privire la „ciceronianism", respectiv cu privire la stilul ciceronian sau senecan al scrierilor baconiene. Vezi Vickers 1992.

[123] Ioan 7: 49. Însă pasajul din Evanghelie nu este devalorizant la adresa mulțimii: fariseii o tratează cu condescendență pentru că din ea începuseră să se audă voci care îl recunoşteau pe Christos.

[124] Termenul folosit este latinescul „copia", făcut celebru deja de Erasmus în *De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo* (Paris, 1512; Basel, 1534 versiunea finală), un manual şcolar care a cunoscut mai mult de 160 de ediții până la sfârşitul secolului al XVI-lea. Inspirat de Quintilian, Erasmus trece în revistă tehnicile de stimulare a bogăției de expresie (*copia verborum*) şi a bogăției „materiei" discursului (*copia rerum*). Vezi Kiernan în OFB IV: 222.

ajuns şi la exces, pentru că oamenii au început să vâneze mai degrabă vorbele decât lucrurile[125], arătându-se mult mai interesaţi de alegerea frazei, de frumoasa şi eleganta compoziţie a propoziţiei, de modul dulce în care cădeau cuvintele, unul după altul, de ilustrarea variată a întregului cu tropi şi figuri, decât de importanţa chestiunii tratate sau de valoarea subiectului, de trăinicia argumentului, ingeniozitatea invenţiei ori adâncimea judecăţii. Aşa a ajuns să fie la mare preţuire stilul curgător şi apos al lui Osorius[126], episcop de Portugalia. Aşa Sturm[127], cu

[125] În sensul în care oamenii au devenit excesiv de preocupaţi de cuvinte, de „numele" lucrurilor, în loc să studieze „lucrurile însele". Această idee va avea o strălucită carieră postbaconiană în filozofia naturală experimentală, devenind un fel de slogan al empirismului şi un topos recurent în criticile la adresa filozofiei speculative până la sfârşitul secolului al XVII-lea (vezi Anstey 2005); de pildă, deviza Societăţii Regale va fi *Nullius in verba* („Nu crede pe nimeni pe cuvânt", o parafrază după Horaţiu). Pe de altă parte, controversa între *res* şi *verba* poate fi trasată în secolul al XVI-lea, înainte de Bacon, avându-şi originea, probabil, la Quintilian, *De institutio oratoria* VIII, Proemium, 20–21 (Quintilian 1974, II: 296). Vezi Kiernan în OFB IV: 222 şi Howell 1946.

[126] Jerónimo Osório da Fonseca (1506–1580), episcop de Silves, supranumit „Cicero al Portugaliei". Scrierile sale includ *De nobilitate civili, libri duo. De nobilitate Christiana, libri tres* (Lisboa, 1542), tradusă în engleză de William Blandie sub numele *The five bookes of civill and christian nobilitie* (London, 1576), *De gloria* (Firenze, 1552), *Epistola Hieronymi Osorii ad Serenissimam Elisabetam Angliae reginam* (Venezia, 1563) – în care încerca să o convingă pe Elisabeta să treacă la catolicism; a fost tradusă în engleză de Richard Shacklock (Antwerpen, 1565). Biblioteca lui Osório este adusă în Anglia, ca pradă de război, de către lordul Essex (Robert Devereux, patronul tânărului Bacon pentru o vreme), iar scrierile lui sunt discutate şi făcute cunoscute de unul dintre cei mai importanţi umanişti şi pedagogi englezi, Roger Ascham (vezi *infra*, nota 130). Vezi Kiernan în OFB IV: 232 şi Binns 1990.

[127] Johannes Sturm (1507–1589), director al gimnaziului din Strassburg, scriitor prolific, supranumit uneori „Cicero al Germaniei". Sturm este, de asemenea, un discipol al lui Melanchthon. Pe urmele acestuia,

infinitele şi curioasele sale străduințe asupra lui Cicero oratorul, sau asupra retorului Hermogene, ca să nu mai pomenim de propriile sale scrieri de propoziții şi imitații.[128] Apoi au venit Car[129], la Cambridge, şi Ascham[130], cu manualele şi scrierile lor, care-i zeificau pe Cicero şi Demostene, şi au început să-i seducă pe tinerii studioşi, îndreptându-i spre acelaşi tip de învățătură sofisticată şi pretențioasă. Apoi s-a găsit şi Erasmus să ironizeze ecoul, spunând: *Am petrecut zece ani citindu-l pe Cicero*, iar ecoul i-a răspuns luându-l în derâdere, în greceşte.[131] În acest mod, întreaga învățătură din universități a ajuns să
[23] fie disprețuită şi privită ca o barbarie. Pe scurt, înclinația generală şi direcția acelor timpuri era mai degrabă spre formă, elocință şi înfloritură, decât spre substanță şi greutate.

Iată deci care este prima dintre maladiile învățăturii, când oamenii studiază cuvinte în loc de lucruri; şi chiar dacă am vorbit despre această boală de parcă ar fi o caracteristică a timpurilor recente, ea a existat dintotdeauna şi va rămâne mereu o maladie a cunoaşterii. Şi cum ar putea acest fapt să aibă alt efect decât

---

a reformat curricula la Universitatea din Strassburg, punând accentul pe Cicero şi importanța dezvoltării elocinței de tip clasic.

[128] Ironie la adresa scrierilor lui Sturm *De periodis* (Strassburg, 1550) şi *De imitatione oratoria* (Strassburg, 1574). Cele două lucrări sunt influente în Anglia sfârşitului de secol XVI; *De periodis* este dedicată reginei Elisabeta, iar Roger Ascham le citează frecvent în scrierile sale. Vezi Vickers în Bacon 1996: 595 şi Kiernan în OFB IV: 224.

[129] Nicholas Car (1524–1568), profesor de greacă la Cambridge din 1547, editor şi traducător al discursurilor lui Demostene.

[130] Roger Ascham (1515–1568), profesor de greacă la Cambridge, secretar şi pedagog al casei regale (atât în timpul reginei Mary, cât şi în timpul reginei Elisabeta), prieten cu Osório şi cu Sturm. Este autorul unuia dintre cele mai influente manuale, *The Scholemaster* (London, 1570).

[131] Joc de cuvinte intraductibil. Fraza este: *Decem annos consumpsi in legendo Cicerone*, iar ecoul răspunde în greacă, *one*, cuvântul grecesc pentru măgar. Parafraza este la Erasmus, „Echo" în *Familiarum colloquiorum formulae* (Antwerpen, 1519).

discreditarea învățăturii, chiar şi printre cei de rând, când văd cum învățații nu fac nimic altceva decât să înflorească lucrurile, aşa cum sunt înflorite şi decorate literele cu care încep textele oficiale?[132] Chiar dacă este foarte ornamentată, ea nu este altceva decât o literă. Mi se pare că nebunia lui Pygmalion[133] este o bună reprezentare, o emblemă potrivită pentru această boală a cunoaşterii: pentru că ce sunt cuvintele altceva decât imagini ale lucrurilor? Iar câtă vreme nimeni nu le insuflă viața rațiunii şi a invenției, a te îndrăgosti de ele este totuna cu a te îndrăgosti de un portret.

Şi totuşi, nu trebuie să ne grăbim să condamnăm imediat orice împodobire şi voalare a lucrurilor obscure, sau chiar a filozofiei înseşi, cu discursuri plauzibile şi ilustrative, mai întâi, pentru că avem, în această privință, exemplele strălucite ale lui Xenofon, Cicero, Seneca, Plutarh şi chiar – într-o anumită măsură – Platon însuşi; iar apoi pentru că este de mare folos. Desigur, pentru căutarea sobră şi severă a adevărului, pentru progresul real al filozofiei, acest lucru este o piedică, deoarece satisface prea devreme mintea omului şi-i astâmpără prea repede dorința de a căuta mai departe, înainte de a ajunge acolo de unde să meargă singur; dacă însă vrem să avem vreun folos din această cunoaştere în viața obişnuită, în discursuri, sfaturi, în încercarea de a convinge şi altele asemenea, atunci n-ar strica să găsim materialele deja pregătite de autorii care au scris în acest stil.[134]

---

[132] Patentele şi scrierile oficiale încep, ca şi manuscrisele, cu o primă literă excesiv ornamentată, sau „iluminată".

[133] Ovidiu, *Metamorfoze* X, 247–249: „[Pygmalion] a cioplit într-un fildeş ca neaua un trup de femeie, / Cum n-a născut nicicând firea aşa de frumoasă; pe dată / Se-ndrăgosti de lucrarea mâinilor sale" (Ovidiu 1959: 204).

[134] Distincția aici este între căutarea adevărului şi cercetarea naturii, respectiv învățare şi însuşire de precepte morale. Pentru prima categorie, discursurile lămuritoare, ilustrațiile şi exemplele frumoase nu sunt de nici un folos. Pentru a doua categorie, ele sunt utile în procesul de învățare.

Excesul acestui mod de transmitere a cunoașterii este, însă, pe bună dreptate demn de dispreț: ca atunci când Hercule, văzând într-un templu statuia lui Adonis, favoritul lui Venus, i-a spus dezgustat: *tu nu ești divin*[135], tot așa, nici unul dintre urmașii lui Hercule în ale învățăturii[136] – adică cei mai serioși și mai muncitori dintre căutătorii adevărului – nu vor trata altfel decât cu dispreț aceste delicatețuri și aceste pretenții de stil care nu au, într-adevăr, nimic divin. Și cam atât despre prima boală, sau prima nebunie, a învățăturii.

A doua, despre care voi vorbi în continuare, este chiar mai rea decât prima. Dacă substanța lucrurilor este mai bună decât frumusețea cuvintelor, materia vană este, dimpotrivă, mai rea chiar decât cuvintele goale. Cuvintele sfântului Pavel: *Fugi de*
[24] *noutățile profane ale cuvintelor și de contradicțiile așa-zisei cunoașteri*[137] se dovedesc nu doar potrivite cu timpurile în care au fost rostite, ci profetice pentru toate timpurile, și nu doar în chestiuni religioase, ci și în tot ceea ce privește cunoașterea. Două erau semnele distinctive pe care le atribuia Apostolul științei false sau suspecte: mai întâi, noutatea și stranietatea termenilor; iar apoi dogmatismul, cel care duce cu necesitate la contradicții, altercații și dispute. Evident, ca atâtea alte substanțe naturale, oricât de solide, care însă, supuse corupției, se dezintegrează și sunt mâncate de viermi, tot așa buna și solida cunoaștere are proprietatea de a se dizolva în nenumărate chestiuni subtile, fără conținut, artificiale și viermănoase (dacă-mi pot permite această expresie), având fiecare un soi de viață și activitate proprie, însă nici un fel de substanță și nici un fel de calitate bine

---

[135] Erasmus, *Adagia* I, viii, 37; vezi și III, vi, 73; expresia figurează și în *PFE* (Bacon 1883: 263).

[136] Cei dispuși să se angajeze la echivalentul intelectual al celor 12 munci ale lui Hercule. Merită subliniat că, pentru Renaștere, Hercule este emblema-tip și modelul de urmat pentru înțeleptul stoic. Vezi Morford 1991.

[137] I Timotei 6: 20.

întemeiată. Acest tip de învățătură degenerată este la ea acasă în universități. Scolasticii, cu inteligența lor ascuțită, cu foarte mult timp de reflecție la dispoziție, o prea mică varietate de lecturi, cu intelectul închis între zidurile unei singure opere (în principal cea a lui Aristotel, dictatorul lor) așa cum făptura le era închisă în chilia de colegiu sau de mănăstire; știind ei prea puțină istorie, fie ea istoria naturii sau istoria timpurilor, au țesut, cu materiale puține și o infinită agitație a intelectului, laborioase pânze de învățătură ale căror urme se mai văd prin cărțile pe care le-au scris.[138] Și asta pentru că, dacă ingeniozitatea minții umane se apleacă asupra materiei, în contemplarea creaturilor lui Dumnezeu, ea lucrează în conformitate cu natura lucrurilor și este limitată de acestea;[139] dacă însă se îndreaptă asupra ei însăși, așa cum face păianjenul în colțul său, munca sa este nesfârșită și produce frumoase pânze de păianjen, admirabile în finețea și ingeniozitatea lor, dar fără nici o substanță și fără nici o utilitate.[140]

Aceeași subtilitate, aceeași curiozitate neprofitabilă, poate fi de două feluri: fie în subiectul propriu-zis al cunoașterii, și atunci este speculație goală sau controversă fără obiect (și nu

[138] Comparația scolasticilor cu păianjenii este recurentă la Bacon; ca este, de altfel, o imagine întâlnită și la alți autori umaniști; apare, de exemplu, la Erasmus, *Adagia* IV, iv, 43 (vezi Kiernan în OFB IV: 226).

[139] În sensul în care materia, sau lucrurile lumii create, acționează ca o frână și ca o limită asupra minții umane, pe care nu o lasă să se piardă în propriile ei combinații sterile. Pentru Bacon, prin urmare, studiul empiric al naturii are o funcție terapeutică și un rol esențial în învățare. Vezi Jalobeanu 2011a, 2011b.

[140] Imaginea reapare în celebrul pasaj din *NO* I, 95 în care empiricii sunt asemănați cu furnicile, iar raționaliștii/dogmaticii cu păianjenii (OFB XI: 152–153). Le Dœuff amintește (Bacon 1991: 302) acest fragment despre Ariston din Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* VII, 161: „Raționamentele dialectice, spunea el, se aseamănă cu pânza de păianjen, care, deși pare că-i făcută cu dibăcie artistică, n-aduce folos" (Diogenes Laertios 1963: 375).

puține sunt acestea, atât în domeniul filozofiei, cât și în cel al religiei), fie în stilul sau metoda manevrării cunoașterii. În școli, aceasta era una singură: asupra fiecărei poziții particulare, asupra fiecărei aserțiuni individuale se formulau obiecții, iar pentru aceste obiecții se inventau soluții. Cea mai mare parte a soluțiilor nu erau demonstrații, ci distincții.[141] Însă tăria oricărei științe stă, ca în povestea măturii[142], chiar în legătura care ține nuielele împreună. În armonia unei științe, în modul în care fiecare dintre părți se încheagă cu celelalte, acolo trebuie să fie adevărata demonstrație, acolo se găsește adevărata respingere a obiecțiilor mărunte și de tot soiul. Pe de altă parte, dacă iei fiecare axiomă ca pe nuielele din mătură, una câte una, poți să te cerți cu fiecare în parte, sau să le îndoi și să le rupi după cum te taie capul. Așa cum despre Seneca s-a spus că *frângea greutatea oricărui lucru prin artificii și subtilități verbale*[143], tot așa putem
[25] spune despre scolastici că *distrug soliditatea și coerența științelor prin minuțiozitatea și subtilitatea întrebărilor lor.* N-ar fi mai bine pentru un om aflat într-o odaie încăpătoare să aprindă o lampă mare, sau un candelabru cu multe brațe, dacă vrea să vadă, în loc să meargă dintr-un colț în altul cu o lumânare în mână?

---

[141] Bacon face aici un rezumat al metodei tradiționale de a învăța în universitățile medievale, în care un subiect era tratat prin formularea de întrebări (*quaestiones*) și argumente pentru pozițiile pro și contra, care erau apoi dezbătute pe rând. Bacon subliniază că aceste demonstrații erau cel mai adesea distincții care nu respingeau poziția adversarului, ci rafinau diversele puncte de vedere din care se putea trata o problemă, având tendința de a se pierde în detalii. Este o critică adusă adesea la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea învățăturii tradiționale, „de școală".

[142] Aluzie la fabula 52 a lui Esop (Esop 1980: 51, altă numerotare).

[143] Parafrază la Quintilian, *De institutio oratoria* X, i, 130: „dacă nu ar fi [frânt greutatea lucrurilor] prin cugetări prea mărunțite, [Seneca] s-ar bucura mai mult de aprobarea unanimă a erudiților, decât de entuziasmul unor copii" (Quintilian 1974, III: 191).

Cam aşa este metoda lor, care se bazează mai puţin pe evidenţa adevărului, fundamentată cu argumente, prin apel la autoritate, similitudini sau exemple, decât pe respingeri particulare şi soluţii oferite pentru fiecare rezervă formulată, pentru fiecare moft, pentru fiecare obiecţie trivială, toate născând întrebări în ritm mult mai rapid decât reuşesc să răspundă, exact aşa cum, atunci când te duci să luminezi un colţ al încăperii cu lumânarea, restul odăii se scufundă în întuneric. Fabula Scyllei ne oferă o imagine vie a acestui tip de filozofie, sau de cunoaştere; un frumos trup de fecioară în partea de sus, în timp ce *monştrii lătrători ieşeau din pântecul ei.*[144] Tot aşa, generalităţile scolasticilor sunt, pentru un timp, bune şi interesante; când cobori însă în adâncime, la distincţiile şi tezele lor, în loc de un pântec roditor spre folosinţa şi beneficiul vieţii umane, ajungi la altercaţii monstruoase şi întrebări lătrătoare. Nu e de mirare, deci, că acest mod de cunoaştere a ajuns de râsul mulţimii, că oamenii au ajuns să condamne adevărul odată cu controversele, să fie convinşi că toate acestea nu duc nicăieri; iar când văd toate aceste dueluri de subtilităţi fără nici un folos, ajung repede la părerea exprimată de Dionysios din Siracusa: *Este vorbăria unor bătrâni care n-au nimic de făcut.*[145]

Cu toate acestea, dacă scolasticii şi-ar fi unit marea lor sete de adevăr, inteligenţa ingenioasă şi neobosită, cu un mare şi variat număr de lecturi şi de observaţii, s-ar fi putut dovedi faruri

---

[144] Această tulburătoare imagine devine în *IM* emblema întregii filozofii „tradiţionale", pe care Bacon se străduieşte s-o înlocuiască (OFB XI: 10–13); vezi şi *VT* (SEH III: 232–233). Sursa este Vergiliu, *Bucolice* VI, 75: „încinsă pe la coapse de jivine lătrătoare" (Vergiliu 1967: 31).

[145] Este ceea ce Dionysios II i-ar fi spus lui Platon, potrivit lui Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* III, 18: „Vorbeşti ca un flecar bătrân" (Diogenes Laertios 1963: 208). Această apreciere este amintită şi în *NO* I, 71, Bacon găsind-o potrivită pentru toţi filozofii greci „profesorali": sofiştii, Platon, Aristotel, Zenon, Epicur, Teofrast, Chrysippos, Carneades (OFB XI: 112–115).

călăuzitoare, pe calea progresului întregii învățături și cunoașteri. Așa cum sunt însă, se dovedesc a fi doar șarlatani vanitoși, înnebuniți de viața dusă în întuneric: iar dacă în contemplarea celor divine orgoliul lor îi îndeamnă să se abată de la oracolul cuvintelor lui Dumnezeu și să se piardă în hățișul propriilor lor invenții, în explorarea naturii, au părăsit de la început drumul lucrărilor divine și au adorat imaginile înșelătoare și deformate văzute în oglinda strâmbă a propriilor lor minți[146], sau luate de-a gata de la o mână de autori citiți. Și cam atât am avut de spus despre a doua boală a învățăturii.

A treia boală, sau al treilea viciu[147] al cunoașterii, cel care privește înșelăciunea sau minciuna, este, dintre toate, cel mai păcătos; și cum ar putea fi altfel ceea ce distruge chiar forma esențială a cunoașterii, cea care nu este altceva decât o reprezentare a
[26] adevărului; pentru că adevărul ființei și adevărul cunoașterii sunt una, diferind nu mai mult decât raza directă, de raza reflectată.[148] Acest viciu, prin urmare, se împarte în două: deliciul înșelătoriei și predispoziția de a te lăsa înșelat; cu alte cuvinte, impostură și credulitate; care, deși apar ca fiind naturi cu totul diferite, una părând a proveni din viclenie, alta din naivitate, sunt, cu siguranță, mereu pe punctul de a se întâlni. După cum

[146] Oglinda deformată a minții umane este una dintre imaginile persistente în scrierile baconiene: scopul întregului program de reformă a cunoașterii este vindecarea acestei minți, îndreptarea oglinzii care a fost deformată prin Cădere. Bacon va reveni la această temă și în cartea a II-a (p. 305). Vezi și *DO* (OFB XI: 34–35), *NO* I, 41 (OFB XI: 78–81), *DAS* (SEH I: 643 / IV: 431) etc.

[147] Dezechilibre, nebunii, boli sau vicii sunt, toate, produse de lipsa de măsură, de dezechilibrul umoral care există în corpul uman și afectează mintea. De aceea Bacon folosește toți acești termeni pentru a descrie erorile de pe urma cărora suferă cunoașterea. Pentru o discuție privind relația, în secolul al XVII-lea, dintre viciu, nebunie și boală, vezi Gowland 2006, Schmidt 2007.

[148] Bacon folosește aici o metaforă pe care o va relua în cartea a II-a. Cunoașterea este lumina reflectată pe oglinda intelectului. Vezi p. 305.

spune poetul: *fugi de cel curios, pentru că este un scornitor de poveşti.*[149] Un om prea curios fabulează; însă un credul este înşelător, aşa cum vedem în cazul zvonului, când cel care-i dă prea uşor crezare îl şi transmite mai departe, adăugând pe deasupra şi câte ceva de la sine. După cum spune Tacit: *cum născoceau, pe loc şi credeau*[150]; atât este de mare afinitatea care există între ficţiune şi formarea opiniilor.[151]

Disponibilitatea de a crede, de a accepta sau admite lucruri nefundamentate, prost argumentate, este de două feluri: fie privind istoria (sau, cum le spun avocaţii, chestiunile de fapt)[152],

---

[149] Horaţiu, *Epistole* I, xviii, 69–70: „De iscoadă te fereşte, căci nu ţine un flecar / În urechile lui sparte tainele încredinţate" (Horaţiu 1980, II: 261).

[150] Tacitus, *Anale* V, 10: „grecii sunt de felul lor înclinaţi să dea crezare la tot ce-i nou şi curios. Ei născoceau şi totodată credeau [...]" (Tacitus 1995: 233).

[151] Credulitatea ca sursă de idolatrie şi eroare apare în aproape toate scrierile lui Bacon; pe o treaptă mai sus decât credulitatea propriu-zisă se află intelectul contaminat de voinţă sau de afecte, şi producând fantasme în loc de cunoaştere „reflectată" a naturii. Vezi *NO* I, 49 (OFB XI: 86–87). O formă a aceleiaşi legături între ficţiune şi opinii găsim în idolii teatrului, care pătrund în intelect în urma asentimentului sau creditului dat teoriilor născocite de diferiţi filozofi. Vezi *NO* I, 61 (OFB XI: 94–97). În cele ce urmează, formele de credulitate sunt clasificate în funcţie de obiectul lor.

[152] Termenul folosit este *matters of fact*, aici cu sensul de mărturii, fapte stabilite juridic sau fapte istorice, după cum se vede în paragraful următor. Distincţia este între „fapte" istorice sau stabilite pe bază de mărturie şi chestiuni teoretice, opinii formate în interiorul unei discipline (termenul folosit este *arts*, un termen generic care acoperă toate disciplinele, atât cele pur teoretice, cât şi cele preponderent practice, ca mecanica sau medicina). Această distincţie anunţă deja una dintre problemele fundamentale ale epistemologiei modernităţii timpurii, şi prefigurează problema surselor cunoaşterii şi întreaga tematică a întemeierii cunoaşterii. Merită subliniat că cei care au de-a face cu „faptele" sunt oamenii legii şi istoricii, şi nu cercetătorii naturii. Termenul „istorie" este folosit, prin urmare, pentru o colecţie ordonată de astfel de chestiuni de fapt.

fie privind teoriile sau disciplinele[153]. Un exemplu privind primul tip de eroare, şi consecinţele ei nefaste, îl găsim în istoria ecleziastică, care a acceptat şi înregistrat mult prea uşor ca fapte relatări şi mărturii ale miracolelor înfăptuite de martiri, pustnici sau călugări ai deşertului, sau alţi oameni sfinţi.[154] Tot acolo relicvele, mormintele, capelele şi icoanele făcătoare de minuni au fost acceptate de toată lumea [ca fapte], cel puţin o vreme, datorită ignoranţei vulgului, naivităţii superstiţioase a unora sau vicleniei politice a altora, dispuşi să le considere un fel de poeme de inspiraţie divină; cu toate acestea, după un timp, când ceţurile au început să se risipească, toate acestea au ajuns să fie considerate un fel de poveşti de adormit copiii, impostură ale clerului[155], năluciri provocate de spirite[156], semne ale Antichristului, spre marea pagubă şi în detrimentul religiei[157].

Nici în istoria naturală n-au existat un mai mare discernământ şi o mai serioasă exercitare a judecăţii, aşa cum ar fi trebuit.

---

[153] În sensul de opinii teoretice, sau provenind din teorii sau discipline particulare (şi nu „fapte", ca mai sus).

[154] Bacon tratează aici o problemă epistemologică esenţială pentru întreaga sa construcţie filozofică, şi anume modul în care se pot fundamenta faptele pe rapoarte de experienţă. Istoria ecleziastică, ca orice istorie, se vrea construită pe „fapte" şi ia în considerare mărturii şi evidenţe istorice. Cu toate acestea, din cauza viciilor semnalate mai sus, curiozitatea (în faţa minunilor şi a miracolelor) şi credulitatea iau drept „fapte" tot felul de lucruri întemeiate pe mărturii a căror credibilitate este îndoielnică.

[155] Avem de-a face aici cu un loc comun al scrierilor anticatolice ale vremii. Merită semnalat că în *DAS* acest pasaj este aproape complet eliminat.

[156] În literatura militantă protestantă, minunile provocate de relicve sau icoane erau adesea expediate în registrul medical, ca manifestări ale tulburărilor minţii, eventual tulburări provocate de „spirite" sau de diavol.

[157] Un alt loc comun al antiidolatriei calviniste este cel după care degradarea şi decăderea Bisericii s-a produs tocmai din cauza erorilor menţionate de Bacon. Proasta judecată şi acceptarea necritică a poveştilor şi mărturiilor fantastice a provocat decăderea creştinismului într-un fel de idolatrie. Vezi Eire 1986, Schreiner 1991.

Iar acest lucru rezultă fără putință de tăgadă din scrierile lui Plinius[158], Cardano[159], Albert cel Mare[160], sau ale diverşilor arabi;

[158] Gaius Plinius Secundus (23–79), autorul masivei enciclopedii *Istoria naturală*, folosită în Renaştere drept o importantă sursă de cunoaştere a lumii naturale. Enciclopedia lui Plinius este tradusă în engleză de Philemon Holland (*The Historie of the World*, London, 1601). Bacon, ca şi contemporanii săi, cultivă o atitudine ambivalentă față de Plinius. Pe de-o parte, *Istoria naturală* este adesea folosită ca sursă de „fapte" şi observații, pe de alta, Plinius este contestat din cauza modului necritic în care îşi construieşte istoria, acceptând ca „fapte" rapoarte incredibile şi neverificate. Vezi Ogilvie 2006, Findlen 1997. Pentru o evaluare a modului în care „istoria" lui Plinius a fost receptată în diverse epoci, din Renaştere şi până în secolul al XIX-lea, vezi Doody 2010.

[159] Girolamo Cardano (1501–1576), medic, matematician şi naturalist italian, autorul mai multor tratate influente la sfârşitul secolului al XVI-lea, ca de pildă *De subtilitate rerum* (Nürnberg, 1550) şi *De varietate rerum* (Basel, 1557). E interesant că Bacon clasifică aceste tratate de filozofie naturală drept „istorii naturale" şi le pune în aceeaşi categorie cu *Istoria* lui Plinius. Există numeroase pasaje în scrierile baconiene care arată că Bacon l-a citit cu atenție pe Cardano, față de care are de asemenea o atitudine ambivalentă. Pe de-o parte, preia de la Cardano o serie de observații şi experimente (de pildă, în *SS* X, 972–981; SEH II: 664–665). Pe de altă parte, îl acuză în mai multe scrieri că a amestecat observațiile cu tot felul de născociri şi a construit o filozofie fabuloasă. Vezi şi menționarea precaută a recomandării lui Cardano de a folosi cura de urzici pentru a trata tulburările alimentare şi melancolia în *HVM* (OFB XII: 308–309).

[160] Albert cel Mare (c. 1200–1280), dominican german, „doctorul universal", era cunoscut în Renaştere nu doar prin metafizica sa, sau ca profesor şi maestru al lui Toma d'Aquino, ci şi ca importantă autoritate în materie de istorie naturală, medicină şi filozofie naturală, mai ales datorită monumentalului compendiu *De animalibus*, dar şi a unui tratat despre plante, *De vegetabilibus et plantis*, a unuia despre minerale, precum şi unor scrieri de „secrete", foarte populare, care au circulat până în Renaştere sub numele şi autoritatea lui Albert cel Mare: *De mirabilibus mundi* şi *Liber aggregationis seu liber secretorum Alberti Magni de virtutibus*. Despre importanța lui Albert cel Mare în popularizarea şi încadrarea scrierilor galenice în context aristotelic, vezi Siraisi 1980. Despre scrierile de istorie

scrieri încărcate de tot felul de poveşti fabuloase, cea mai mare parte nu doar nesupuse nici unui test, dar chiar notoriu mincinoase, spre marele detriment al reputației filozofiei naturale[161] printre mințile grave şi sobre[162]. Aici merită să remarcăm înțelepciunea şi integritatea lui Aristotel: în faptul că, alcătuind o istorie minuțioasă a creaturilor vii, s-a ferit s-o amestece cu poveşti
[27] miraculoase sau elemente fantastice. Pe de altă parte, el a adunat toate rapoartele fabuloase care i s-au părut demne de investigat într-o carte separată[163]; discernând astfel prea-bine între

---

şi filozofie naturală ale lui Albert cel Mare şi elementele empirice prezente în acestea, vezi Kitchell and Resnick în Albertus Magnus 1999.

[161] O istorie naturală fabuloasă, susține Bacon, afectează implicit credibilitatea filozofiei naturale. După cum rezultă şi din exemplul de mai jos, Bacon pune aici în contrast două sensuri ale istoriei naturale: istoria naturală de tip colecție de „istorii" sau „fapte" fabuloase, curioase sau neobişnuite, respectiv o cercetare ordonată şi empirică a naturii de tipul celei făcute de Aristotel în scrierile despre animale. E important să subliniem că, în nici unul din cele două sensuri, termenul de „istorie" nu are un sens temporal, ci sensul folosit de Plinus sau Aristotel, cel de „cercetare" sau „investigare" ordonată a unui subiect. Vezi Findlen 2006, Pomata 2005, Grafton 2007. Pentru alte sensuri ale istoriei naturale, vezi French 1994, Ogilvie 2006.

[162] Gravitatea şi sobrietatea sunt, pentru Bacon, calitățile esențiale pentru cercetătorul naturii. Bacon invocă adesea triada gravitate, sobrietate, puritate pentru a descrie tipul ideal de filozof natural. Vezi Jalobeanu 2008, 2011b.

[163] Distincția aici este între *Istoria animalelor* sau *Despre părțile animalelor* ale lui Aristotel, scrieri considerate de Bacon istorii naturale „întemeiate", libere de rapoarte fabuloase, şi colecții de fapte şi istorii „miraculoase", precum *De mirabilibus auscultationibus*, un tratat pseudo-aristotelic care făcea parte din edițiile de opere aristotelice până la sfârşitul secolului al XVI-lea. Avem de-a face cu un principiu teoretic important pentru Bacon: „faptele" în baza cărora se construieşte o istorie naturală trebuie să fie testate sau supuse judecății critice. Pe de altă parte, mărturiile ciudate, fabuloase sau miraculoase nu trebuie eliminate din start, ci trebuie să facă subiectul unei atente investigații a naturalistului. Abia după

chestiuni al căror adevăr este manifest, pe care se pot construi observații și reguli, și care nu trebuie puse la îndoială prin amestecarea lor cu lucruri îndoielnice, însă observând și că raritățile sau rapoartele care par incredibile nu trebuie nici suprimate, nici oprite să intre în memoria oamenilor.[164]

În ce privește ușurința cu care sunt creditate artele și opiniile, ca este, de asemenea, de două feluri, după cum creditǎm excesiv fie artele însele, fie un autor sau altul. Științele[165] care, de-a lungul timpului, au făcut în cea mai mare măsură apel la imaginația și credulitatea omenilor sunt trei la număr: astrologia, magia naturală și alchimia. Scopurile și intențiile acestor științe sunt, totuși, nobile. Astfel, astrologia își propune să descopere corespondențele sau conexiunile care există între ceruri și lumea sublunară.[166] Magia naturală pretinde să reorienteze filozofia naturală

---

ce o astfel de investigație are loc, ele pot eventual să-și găsească locul într-o istorie naturală.

[164] Este propria metodologie a lui Bacon, cea pe care o pune la lucru în alcătuirea *SS*: observațiile, rapoartele și experimentele puțin credibile se vor selecționa de la sine, pe măsură ce cunoașterea va înainta și vom fi mai experți în aplicarea metodei. Bacon acceptă astfel, în istoriile sale naturale, o serie de rapoarte la mâna a doua, unele luate chiar din autori antici, precum și tot felul de observații ciudate sau fantastice despre care nu pretinde însă că sunt adevărate, ci doar că s-ar putea dovedi utile, atât în cazul în care ar fi confirmate, cât și în cel în care ar fi invalidate.

[165] Aici „arte" și „științe" sunt interșanjabile. Bacon se referă la acele produse ale cunoașterii care nu au doar o parte teoretică, ci și una practică.

[166] Astrologia urmărește stabilirea unor conexiuni cauzale, respectiv descoperirea unor legi, reguli sau corespondențe între lumea celestă și cea sublunară. Astrologia este o știință pereche cu astronomia, ambele fiind întemeiate pe aceleași principii teoretice generale și folosind aceleași instrumente de calcul. În secolul al XVI-lea are loc un reviriment și o mare dezvoltare a astrologiei, în paralel cu dezvoltarea astronomiei, iar recent Westman a pus dezvoltarea astronomiei din a doua jumătate a secolului al XVI-lea (astronomia postcopernicană) pe seama interesului sporit pentru astrologie, care se manifestă mai ales în spațiul cultural protestant, îndeosebi universitar (Westman 2011).

dinspre speculații spre efectuarea de lucrări folositoare[167]; iar alchimia susține că poate separa între părțile neasemenea ale corpurilor care fac parte din orice substanță compusă[168]. Urmărirea acestor scopuri, însă, atât în teorie, cât și în practicile acestor științe, este plină de greșeli și marcată de vanitate.[169] Marii maeștrii [ai acestor științe] au încercat să ascundă acest lucru, învăluindu-l într-un limbaj enigmatic, trimițând la tradiții auriculare și alte asemenea invenții pentru a salva renumele unor imposturi. Pe de altă parte însă, trebuie să-i recunoaștem alchimiei meritul său. Ea poate fi comparată cu gospodarul din fabula lui Esop,

---

[167] Magia naturală este o altă știință populară în secolul al XVI-lea, un amestec de mai multe discipline, precum (ceea ce am înțelege noi astăzi ca) fizică, istorie naturală și medicină. Magia naturală are același obiect ca filozofia naturală, și anume lumea, natura, însă scopul ei nu este teoretic, ci practic. Amândouă cercetează cauzele fenomenelor naturale, însă magia încearcă să le controleze, fiind așadar „operativă", pe când filozofia naturală este „speculativă". Ca de atâtea ori, Bacon va modifica radical această definiție, atribuind un loc special magiei naturale în arborele științelor prezentat în cartea a II-a.

[168] Bacon definește aici alchimia ca pe o știință a separării elementelor din amestecuri sau substanțe compuse. Nu este o deformare a concepției împărtășite de contemporanii săi, pentru care alchimia se baza pe principiul conform căruia aurul este forma perfectă a oricărui metal. Metalele și amestecurile metaline erau considerate forme imperfecte și amestecuri care „creșteau" în pământ și erau supuse unui proces natural de maturare și purificare. Alchimistul era cel care găsea rețeta de a accelera acest proces de maturare și purificare.

[169] Atitudinea lui Bacon față de aceste trei științe este ambivalentă: pe de-o parte, le critică pentru că sunt pline de elemente fantastice și generatoare de impostură. Pe de altă parte, aceste erori și greșeli de parcurs se datorează mai degrabă lipsei de metodă (ca și erorile filozofiei), și nu alchimiei, astrologiei sau magiei naturale în sine (vezi și Rossi 1968). Astfel încât Bacon este adesea interesat de experimente alchimice, de efectul stelelor și al planetelor asupra lumii sublunare sau de diferite elemente ale magiei naturale. Pentru atitudinea ambivalentă față de transmutația alchimică, vezi *SS* IV, 326 (SEH II: 448–449) și Linden 1974.

cel care le-a spus fiilor săi că le-a lăsat moştenire o comoară ascunsă în vie. Aceştia s-au apucat imediat să sape via de la un capăt la altul; aur n-au găsit deloc, însă, din cauza multului săpat, au obţinut o recoltă grozavă în anul următor.[170] Tot aşa, nesfârşitele încercări de a produce aur au avut ca urmare aducerea la lumină a unui mare număr de invenţii şi experimente strălucite şi utile, atât în ce priveşte dezvăluirea secretelor naturii, cât şi în folosul vieţii umane.

În privinţa creditului exagerat acordat autorilor diferitelor ştiinţe, transformaţi în autorităţi absolute, astfel încât vorbele lor comandă, în loc să ofere sfaturi, paguba pe care au suferit-o ştiinţele din această cauză este infinită. De aceea se şi găsesc într-o stare atât de jalnică, incapabile să crească şi să progreseze. În artele mecanice, de pildă, chiar dacă primele maşinării sunt [28]
mai puţin reuşite; cu timpul însă ele se dezvoltă şi se perfecţionează. În ştiinţe este tocmai dimpotrivă: primul autor a ajuns cel mai departe, iar timpul n-a adus nimic altceva decât degradare şi corupţie. Artileria, navigaţia, tiparul[171] şi alte invenţii asemenea au fost grosolane la început, însă au fost tot mai mult rafinate şi perfecţionate în epocile ulterioare. Din contră, filozofia şi ştiinţa unui Aristotel, Platon, Democrit, Hipocrate, Euclid, Arhimede, pline de vigoare la început, cu timpul s-au degradat şi s-au subţiat de tot. Şi asta pentru că, în primul caz, mai multe minţi au contribuit la aceeaşi descoperire, pe când, în al doilea, multe minţi şi mult efort s-au prăpădit doar pentru a studia ideile unei singure persoane, pe care de cele mai multe ori le-au tot sucit şi le-au răsucit fără folos, în loc să le lămurească mai bine. Tot aşa cum apa nu poate urca mai sus decât izvorul din care provine, cunoaşterea derivată de la Aristotel, şi

[170] Fabula 38 a lui Esop (Esop 1980: 49, altă numerotare).

[171] Artileria, navigaţia şi tiparul este triada preferată a autorilor renascentişti care scriu despre progresul cunoaşterii, luând partea „modernilor" în faţa „anticilor". O găsim la Cardano, Bodin, Campanella, Le Roy şi alţii. Vezi şi *VT* (SEH III: 226).

care nu a fost supusă examinării libere, nu se va ridica niciodată mai sus decât cunoașterea lui Aristotel însuși. Și chiar dacă se spune *învățăcelul trebuie să ia lucrurile pe încredere (așa cum le aude de la profesor)*[172], acest lucru trebuie completat cu *învățatul trebuie să-și exercite judecata.* Discipolii datorează maeștrilor doar o încredere limitată și dispoziția de a-și suspenda propria judecată până în momentul în care sunt deplin instruiți, însă nicidecum credință absolută sau captivitate perpetuă. Prin urmare, pentru a conchide asupra acestui punct, voi spune următoarele: să dăm marilor autori creditul ce li se cuvine, iar Timpului, autorul autorilor, ceea ce i se cuvinte lui, și anume aproprierea progresivă de adevăr.[173]

Am trecut astfel în revistă cele trei boli de care suferă învățătura. Pe lângă ele există însă și o serie de alte umori bolnăvicioase, mai degrabă decât boli gata formate[174], dar care, totuși, nu sunt atât de bine ascunse încât să nu fie urmate de prejudecata populară. De aceea, nu trebuie să le trecem cu vederea.

Prima dintre acestea este afectarea excesivă a uneia din cele două poziții extreme: una fascinată de antichitate, alta de noutate. Vedem aici cum copiii Timpului împrumută natura și răutatea tatălui. Așa cum acesta și-a devorat copiii[175], tot astfel unul dintre ei încearcă acum să-l suprime pe celălalt. Antichitatea ține de rău orice adăugire, modernitatea nu se mulțumește să

---

[172] Aristotel, *Respingerile sofistice* 165[b]: „cel care învață trebuie să considere cele auzite ca adevărate" (Aristotel 1957–1963, IV: 272).

[173] Erasmus, *Adagia* II, iv, 17: „Timpul le dezvăluie pe toate".

[174] Potrivit modelului galenic, toate bolile provin dintr-un dezechilibru umoral. Orice secreție umorală este deci potențial periculoasă, căci poate dezvolta în timp o maladie. „Umorile" învățăturii sunt, așadar, mai puțin grave decât bolile și nebuniile expuse înainte; însă ele pot *deveni* grave.

[175] Aluzie la povestea lui Chronos, care își devorează copiii. În mod similar, „antichitatea" și „modernitatea" (*novelty*) sunt văzute ca două progenituri ale Timpului, care i-au preluat relele obiceiuri și urmăresc să se devoreze reciproc.

adauge, vrea să şi desfigureze. Desigur, sfatul profetului este cel mai folositor în această chestiune: *Stai pe drumul obişnuit în vechime, vezi care este direcţia cea dreaptă şi bună, şi mergi într-acolo.*[176] Antichitatea merită respectul nostru, ca şi studiul aprofundat al scrierilor de la care trebuie să pornim pentru a descoperi care este drumul pe care-l avem de urmat; şi, după ce-l aflăm, să pornim înainte. Vorbind drept, *ceea ce numim* [29]
antichitate este de fapt copilăria umanităţii. Noi suntem vechi – epoca noastră în care lumea e veche –, şi nu ceea ce se numeşte îndeobşte antichitate[177], printr-un calcul care porneşte din prezent şi merge înapoi, *ordine retrogrado.*

O altă eroare, decurgând din precedenta, este lipsa noastră de încredere în faptul că am putea descoperi vreun lucru nou tocmai acum, deşi nimeni nu a reuşit să-l observe, de-a lungul întregii istorii. Cam aşa se întreba şi Lucian[178]: cum de Jupiter şi toţi zeii păgâni au zămislit atâţia copii în zilele de demult, şi nici unul de atunci încoace; întrebându-se dacă asta se datorează faptului că au devenit septuagenari, sau poate faptului că legea *Papia*[179], făcută împotriva căsătoriei bătrânilor, le impune

[176] Ieremia 6: 16. Pasajul biblic dă mai degrabă de înţeles că drumul vechi este cel bun. Whitney vede aici o răstălmăcire spectaculoasă a cuvintelor profetului, pentru a împăca tradiţia şi inovaţia (Whitney 1986: 92–94).

[177] Whewell a remarcat prima dată (Whewell 1840, II: 361) că această idee se regăseşte la Giordano Bruno, *Cina din Miercurea Cenuşii* I: „noi suntem mai vârstnici şi avem mai mulţi ani decât înaintaşii noştri" (Bruno 2002–2009, I: 166). Ellis mai citează (SEH I: 458–459) un pasaj intertestamentar, II Ezdra 14: 10: „Căci lumea şi-a pierdut tinereţea, iar timpurile se apropie de bătrâneţe".

[178] De fapt Seneca citat de Lactanţiu, „De falsa religione deorum" în *Divinae institutiones* (Migne 1844–1864, VI: col. 202–203).

[179] „Lex Papia Poppaea" (decretată în 9 d.Chr. şi continuând „Lex Iulia") era menită a încuraja căsătoria şi natalitatea; ea pedepsea celibatul şi interzicea căsătoriile între persoane cu diferenţe mari de vârstă. Totuşi, ea nu şi-a atins scopul, potrivit lui Tacitus, *Anale* III, 25 (Tacitus 1995: 150).

şi lor anumite limite. Tot aşa, pare că oamenii au început a se îndoi că ar mai putea zămisli. În plus, este uşor de văzut cât de des întâlnite sunt în judecata oamenilor uşurința şi nestatornicia: câtă vreme un lucru nu este înfăptuit, nimeni nu crede că ar putea fi făcut vreodată. Imediat ce acesta se îndeplineşte însă, nimeni nu se mai îndoieşte că era posibil, ba chiar se întreabă cum de n-a fost realizat mai repede. Astfel, expediția lui Alexandru în Asia a fost mai întâi considerată o întreprindere grandioasă, dar imposibilă. După, Titus Livius s-a găsit să afirme că Alexandru *n-a făcut nimic altceva decât să aibă curajul de a disprețui spaimele fără temei*[180]. Acelaşi lucru i s-a întâmplat lui Columb, cu expediția lui spre Vest.[181] Iar în chestiunile intelectuale, un astfel de lucru este şi mai răspândit. Se poate vedea în majoritatea propozițiilor lui Euclid: până ce nu au fost demonstrate, ne era greu să spunem ceva despre ele; după ce le-am văzut demonstrate, mintea noastră le acceptă de parcă le-am fi ştiut dintotdeauna (printr-un fel de validitate retroactivă, cum îi spun jurişții)[182].

Mai există şi o altă eroare care are o anumită înrudire cu precedenta, şi anume pretenția că, din toate opiniile trecute ale sectelor, în urma variatelor examinări, cea mai bună ar fi prevalat, reducându-le la tăcere pe celelalte. Dimpotrivă, dacă un om ar începe cercetarea de la început, ar avea mari şanse să ajungă la ceva ce a fost deja respins mai înainte, şi, ca urmare a acestei respingeri, a căzut în uitare. Atât cei mulți, cât şi înțelepții, de dragul primilor, au fost mereu gata să accepte ceea ce este uşor de înțeles şi superficial, în detrimentul lucrurilor profunde, de

[180] Titus Livius, *De la fundarea Romei* IX, 17: „numai prin aceea că Alexandru Macedon a avut tăria să [...] disprețuiască deşarta [...] mărire" (Titus Livius 1959–1963, II: 259). Citatul mai apare în *VT* (SEH III: 224), *NO* I, 97 (OFB XI: 154–155) şi *TGB* (SEH VII: 50).

[181] Proiectul care a dus la descoperirea Americii (1492) a fost inițial considerat fantast şi absurd.

[182] Bacon se referă la aplicarea retroactivă a unei decizii juridice.

substanță. Şi iată cum timpul este ca un râu care duce cu el tot ceea ce este uşor şi înfoiat, în timp ce tot ce e solid şi cu greutate se duce la fund.[183]

O altă eroare, de cu totul altă natură, este clasificarea prematură a cunoaşterii în arte şi sisteme[184]; după care ştiințele comune nu mai primesc nici un fel de adăugiri substanțiale. Tot aşa cum acei tineri care se formează prea de timpuriu rareori mai ajung să crească în înălțime, şi cunoaşterea, câtă vreme este [30]
expusă în aforisme[185] şi observații, este în plină creştere; dacă ajunge însă să fie organizată în sisteme complete, mai poate fi doar finisată sau exemplificată, adaptată folosului şi practicii, însă nu va mai creşte în întindere sau în adâncime.

O eroare care rezultă din aceasta este că, după împărțirea (cunoaşterii) în arte şi ştiințe particulare, oamenii au abandonat

---

[183] În *VT*, Bacon foloseşte aceeaşi imagine, a râului care aduce la suprafață lucrurile uşoare. În acelaşi context, deplânge „democrația" în domeniul cunoaşterii, unde din teoriile aflate în competiție câştigă nu cea mai adevărată, ci cea care place cel mai mult poporului (SEH III: 227). Metafora râului timpului care scoate gunoiul la suprafață apare şi în *Ess*, „Of Praise" (OFB XV: 159) şi *NO* I, 71 (OFB XI: 114–115).

[184] Adică o clasificare sistematică completă. Termenii folosiți sunt *arts* şi *methods*. Aici, ca şi în altă parte, Bacon foloseşte „metodă" (de la grecescul *methodos*) în sensul de organizare sistematică şi didactică a cunoştințelor în vederea expunerii lor (a învățării mai rapide). Vezi şi Vickers 1968a.

[185] Aforismele sunt, pentru Bacon, un mod foarte special de organizare, asemănător sistemului de maxime şi principii de drept sau al preceptelor filozofiei morale. Un aforism este o propoziție sau un şir de propoziții adevărate, de cele mai multe ori cu un grad de generalitate ridicat, şi generatoare de cunoaştere. El oferă cunoaştere într-un mod special, fragmentat, necesitând implicarea activă a cititorului. Organizarea aforistică a *NO*, de pildă, semnalează două lucruri: mai întâi faptul că ne aflăm în fața unei opere neterminate, la care mai este de lucru, şi, în al doilea rând, că imaginația şi ingeniozitatea cititorului vor fi puse la lucru pe parcursul lecturii. În acest fel, aforismele au un rol pedagogic, dar şi creator.

universalitatea, sau *philosophia prima*[186]; iar acest lucru nu poate decât să blocheze progresul învățăturii. Nici o mare descoperire nu se poate face pe teren plat; nici nu este posibil să descoperim cele mai îndepărtate și cele mai secrete părți ale unei științe dacă pornim de la același nivel cu toate celelalte cunoștințe ale științei respective, dacă nu ne ridicăm până la nivelul unei științe mai înalte.[187]

O altă eroare provine dintr-o prea mare reverență, sau dintr-un fel de adorație a minții și intelectului uman. Din cauza ei, oamenii s-au îndepărtat adesea de contemplarea naturii și

---

[186] *Philosophia prima* subsumează principiile fundamentale ale cunoașterii, sau, folosind explicitarea din indexul lui Wats, „axiomele comune și generale ale științelor" (Bacon 1640: 479). Pentru Bacon, „filozofia primă" și „metafizica" sunt discipline diferite, așa cum se va vedea din cartea a II-a. Vezi p. 218.

[187] Este prefigurat modelul arborescent și ierarhic al științelor care va fi expus pe larg în cartea a II-a: toate științele provin dintr-o rădăcină comună, ele sunt ramuri ale unui întreg organic, motiv pentru care nu pot fi tratate separat. Acest model arborescent și organic se regăsește la mulți autori din secolul al XVII-lea (de pildă la Descartes, în prefața la ediția franceză a *Principiilor filozofiei*, Descartes 1964–1974, IX–2: 14). După Hadot, avem de-a face cu două mari modele de organizare a cunoașterii: unul aristotelic și altul stoic. În primul din ele, științele sunt compartimentate și separate, organizate în funcție de obiectul lor. În al doilea, cunoașterea este un întreg organic, fiecare dintre științe derivând din tulpina comună și fiind inseparabilă de întreg. În secolul al XVII-lea asistăm la înlocuirea primului model de către al doilea (Hadot 1993). Acest pasaj ar putea proveni dintr-o serie de mai lungi considerații asupra organizării cunoașterii, pe care le regăsim, de pildă, în *VT*, unde Bacon susține nu numai că toate științele au o rădăcină comună, ci și că progresăm în cunoaștere folosind „cercul învățăturii", felul în care științele se sprijină unele pe altele. Filozofia morală, de exemplu, trebuie să pornească de la filozofia naturală pentru a progresa, altminteri devine un domeniu fără nici un fel de acoperire (SEH III: 228–230). Acest gen de concepție ne ajută să înțelegem mai bine imaginea pe care o are Bacon despre dimensiunile și organizarea propriului său proiect de reformă a cunoașterii.

de observațiile experienței, și s-au învârtit la nesfârșit în jurul propriei lor rațiuni, în jurul propriilor idei[188]. Heraclit le-a făcut o critică dreaptă acestor intelectualiști[189] – care, de altminteri, sunt adesea considerați drept cei mai sublimi, cei mai divini dintre filozofi – spunând: *Oamenii caută adevărul în lumile lor minuscule, în loc să-l caute în lumea cea mare, comună tuturor.*[190] Astfel, ei disprețuiesc silabisirea și descifrarea progresivă a marii cărți a creaturilor lui Dumnezeu. În schimb, printr-o continuă meditație, printr-o continuă agitație a intelectului[191], se poartă de parcă și-ar invoca continuu propriile lor spirite, care să le prezică și să ghicească ce se va întâmpla – și astfel sunt, cum e și de așteptat, subiectul propriilor halucinații.

O altă eroare, în oarecare legătură cu precedenta, este că oamenii s-au obișnuit ca meditațiile, opiniile și doctrinele lor să fie adesea infectate de propriile lor idei favorite[192], pe care le

---

[188] În sensul de idei, opinii și reprezentări ale minții, fără legătură directă cu lumea – ceea ce în *NO* vor deveni „idolii" minții umane.

[189] După Vickers (Bacon 1996: 599), ar fi vorba despre un termen inventat de Bacon pentru a desemna direcția de gândire a celor care cred că cunoașterea provine exclusiv din intelect.

[190] Citat de Sextus Empiricus, *Contra logicienilor* I, 133. Wolff consideră (Wolff 1910–1912, I: 243–244) că Bacon nu cunoștea opera lui Sextus și propune drept sursă Plutarh, *Moralia* 166C; însă lasă deschisă posibilitatea ca Bacon să fi folosit ediția lui Stephanus de fragmente presocratice, *Poesis philosophos*, care conține pasajul din Sextus (Geneva, 1573: 130). Bacon reia acest citat sau parafraze ale lui în mai multe locuri din scrierile sale. Vezi, de exemplu, *NO* I, 42 (OFB XI: 80–81).

[191] Pentru Bacon, procesul gândirii este o mișcare a minții; aceasta poate fi ordonată, ținută în frâu, sau necontrolată, o pură agitație în care mintea este târâtă încoace și încolo de propriile erori, umori sau boli.

[192] Idei sau opinii sau fantasme: însă e vorba tot de o prefigurare a „idolilor": ideile favorite ne stăpânesc mintea și sunt atât de puternice, încât ne influențează toate judecățile, indiferent care este obiectul acestora. Astfel, ele acționează ca niște ochelari colorați sau ca o „tinctură" colorantă, care ajunge să dea oricărui lichid propria sa culoare.

admiră din cale-afară, sau cu anumite științe, pe care le știu mai bine, iar acestea ajung să coloreze apoi toate lucrurile[193], într-un mod inadecvat și total fals. Așa a ajuns Platon să amestece filozofia cu teologia, Aristotel (să amestece filozofia) cu logica, iar a doua școală a lui Platon, Proclus și ceilalți, să creeze un amestec de filozofie și matematică. Acestea nu erau altceva decât artele pe care fiecare dintre ei le prefera înaintea tuturor celorlalte. Așa au ajuns alchimiștii să construiască o filozofie din câteva experimente în jurul furnalului[194]; iar Gilbert, conaționalul nostru, a făcut o întreagă filozofie din câteva observații efectuate asupra magnetului.[195] Cicero, relatând opiniile diferite asupra naturii sufletului, a găsit un muzician care era convins că sufletul nu este altceva decât armonie. Despre el a spus: *iată unul care n-a*
[31] *ieșit în afara artei sale.*[196] Și tot despre aceste idei favorite vorbea

[193] Termenul folosit este de „tinctură" sau colorant: ceea ce, chiar în cantități mici, poate colora toate celelalte lucruri.

[194] Tipul de eroare discutată aici este ceea ce Bacon va numi „anticipări ale naturii", tendința de a generaliza pornind de la câteva instanțe particulare. În analiza idolilor din *NO* se enumeră câteva dintre mecanismele caracteristice prin care se produce această eroare: intelectul uman este mișcat mai curând de confirmări decât de refutații, tinde să presupună mai multă ordine și simplitate în natură decât se găsește, de fapt, acolo și, pe deasupra, se lasă stăpânit de pasiuni și se îndrăgostește de propriile ficțiuni. Vezi *NO* I, 47, 48, 49, 54 (OFB XI: 84–89). Vezi și *TPM* (SEH III: 534).

[195] Dezvoltarea corespunzătoare din *NO* conține mai multe referințe critice la metoda de a produce anticipații ale naturii atribuită lui William Gilbert. Vezi *NO* I, 54, 64 (OFB XI: 88–91, 100–101). În ciuda acestor observații critice, totuși, Bacon a citit cu atenție atât *De magnete* (London, 1601), tratatul în care Gilbert dezvoltă o teorie a atracției magnetice, cât și tratatul de cosmologie scris de Gilbert și rămas în manuscris la moartea acestuia. De fapt, publicarea tratatului *De mundo nostro sublunari philosophia nova* se face în 1651 la Amsterdam, după manuscrisul provenind chiar din arhiva lui Bacon (rămasă în grija lui William Boswell).

[196] Cicero, *Disputațiile tusculane* I, x, 20.

Aristotel, însă în mod serios şi înţelept, spunând *cei care nu iau în considerare decât câteva aspecte, ajung uşor să formuleze o judecată*[197].

O altă greşeală este lipsa de răbdare atunci când ar trebui de fapt să reflectăm critic sau graba cu care cădem de acord fără acea foarte necesară şi matură suspendare a judecăţii.[198] Cele două căi de contemplare nu sunt diferite de cele două drumuri deschise acţiunii (morale) despre care vorbeau anticii: unul uşor şi drept la început, însă impracticabil spre final; celălalt greu şi plin de griji la pornire, însă apoi drept şi uşor.[199] Tot aşa este şi contemplarea: dacă un om începe cu certitudini, va sfârşi în îndoieli; dacă se mulţumeşte să înceapă cu îndoielile, va sfârşi având certitudini.

Greşit este şi modul de transmitere şi predare a cunoaşterii, de cele mai multe ori magistral şi dogmatic, în loc să fie direct, onest şi atent la detalii; şi asta pentru că urmăreşte să

---

[197] Aristotel, *Despre generare şi nimicire* 316[a]: „după ce au examinat puţine [fenomene], se exprimă cu prea multă lejeritate" (Aristotel 2010: 86).

[198] Formarea opiniilor presupune un proces de examinare, urmat de asentimentul sau respingerea judecăţii în cauză. Pentru Bacon, acest proces trebuie să înceapă prin examinarea atentă a opiniei care ni se înfăţişează, într-un mod sceptic, suspendând judecata până când suntem convinşi de corectitudinea ei sau până când putem aduce argumente în favoarea ei. De aici se va dezvolta teoria formării opiniilor pe care o vom regăsi de-a lungul secolului al XVII-lea englez, culminând cu Locke. Vezi Corneanu 2011.

[199] Hesiod, *Munci şi zile* 227 şi urm.: „Vicii şi rele oricând uşor poţi să strângi cu grămada, / Netedă-i calea spre ele, iar relele-au casa aproape. / Zeii au pus înaintea virtuţilor trudă, sudoare, / Calea spre ele e lungă, abruptă, e aspru-nceputul, / Dar când te apropii de pisc, e netedă, dreaptă, uşoară" (Hesiod 1973: 67). Vezi şi povestea lui Hercule, confruntat cu cele două drumuri, unul larg şi uşor, care duce la viciu, altul greu şi întortocheat, care duce la virtute – relatată în Xenofon, *Convorbiri memorabile* II, i, 20–34 (Xenofon 1987: 34–37), citat de Cicero, *Despre îndatoriri* I, 32 (Cicero 1957: 93).

facă lucrurile cât mai uşor de crezut, în loc să le facă să fie lesne de examinat.[200] E drept, în manualele practice, cea dintâi metodă nu trebuie neglijată. Însă atunci când e vorba despre transmiterea adevăratei cunoaşteri, oamenii nu trebuie să cadă nici în extrema ilustrată de epicureanul Veleius – cel care *nu se temea de nimic atât de mult ca de a ajunge să pară că se îndoieşte de ceva*[201] –, nici în partea lui Socrate, cu modul lui ironic de a se îndoi de toate lucrurile: ci trebuie să expună chestiunile cu onestitate, aşa cum se prezintă ele judecății umane, mai bine sau mai puțin bine demonstrate, şi susținute cu mai multă sau mai puțină hotărâre, după cum este potrivit.

Găsim o serie de erori şi în scopurile întreprinderilor umane, în funcție de care oamenii înşişi îşi îndreaptă cercetările. În loc ca cei mai asidui şi mai devotați cercetători ai unei ştiințe să fie îmboldiți exclusiv de dorința de a spori cunoaşterea în domeniul de care se ocupă, ei îşi irosesc eforturile urmărind scopuri ignobile, însă mult mai la îndemână: vor să fie interpreți şi comentatori plini de subtilitate, campioni sau apărători inteligenți, compilatori metodici. Şi, astfel, moştenirea cunoaşterii se îmbogățeşte cu detalii; însă este rareori sporită cu noi bogății.

Însă greşeala cea mai mare dintre toate este aprecierea greşită sau denaturarea scopului ultim al cunoaşterii. Oamenii au râvnit cunoaşterea dintr-o înclinație naturală către curiozitate, sau pentru a-şi amuza mintea cu varietatea şi strălucirea ei, din dorința de fi cunoscuți şi de a avea o bună reputație, sau din dorința de a câştiga prin inteligența lor o dezbatere; de cele mai multe ori pentru a ajunge să aibă o profesie, şi rar, mult prea rar, cu intenția onestă de a da socoteală dreaptă pentru darul rațiunii, în folosul şi pentru bunăstarea celorlalți.[202] Ca şi cum cunoaşterea

---

[200] Bacon va reveni asupra problemelor pe care le ridică metodele de transmitere a cunoaşterii în cartea a II-a.

[201] Cicero, *De natura deorum* I, viii, 18.

[202] Ideea aici este că avem datoria morală de a folosi darurile care ne-au fost date de Dumnezeu, însă în folosul umanității. Avem de-a

ar fi o sofa, pe care să se odihnească un spirit căutător şi neodihnit; sau o terasă pe care să se plimbe încoace şi încolo pentru a admira priveliştea; sau un turn maiestuos, pe care o minte mândră să se înalţe deasupra celorlalte, sau un fort de comandă din care să se ducă războaie, sau o prăvălie, unde totul se vinde pe bani; şi nu ceea ce este, adică un bogat depozit de materiale[203], adunate pentru glorificarea lui Dumnezeu şi îmbunătăţirea condiţiei umane. Acesta, şi numai acesta, este adevăratul ţel, cel care va reda demnitatea cunoaşterii: şi anume, reunirea contemplării cu acţiunea, într-un mod în care n-au mai fost împreună de mult; într-o conjuncţie precum cea dintre cele două planete superioare, Saturn, planeta contemplării şi a repaosului, şi Jupiter, planeta vieţii politice şi a acţiunii.[204] Când vorbesc însă despre folos şi despre acţiune, nu am în vedere scopul menţionat mai sus, şi anume aplicarea cunoaşterii într-o profesiune sau folosirea ei lucrativă. Ştiu foarte bine cât de mult a deturnat şi a întrerupt acesta [acest scop pervertit] cercetarea amănunţită şi progresul cunoaşterii: ca mingea de aur aruncată în faţa [32]

---

face cu afirmarea unuia dintre cele mai caracteristice puncte ale programului baconian de reformă a cunoaşterii: scopul ultim al cunoaşterii este ca fiecare să dea seama de modul în care a folosit cât mai bine darul raţiunii primite de la Dumnezeu în beneficiul celorlalţi şi pentru îmbunătăţirea condiţiei umane. Vezi *VT* (SEH III: 221–222).

[203] Aceasta este o altă idee centrală a programului baconian: cunoaşterea nu este altceva decât un depozit comun de materiale de construcţie şi reţete utile. Utilitatea însă nu înseamnă, încă, utilitarism. Materialele din acest depozit sunt utile pentru a îmbunătăţi condiţia umană, dar şi pentru a spori gradul de înţelegere în cunoaşterea lumii, pentru a mări speranţa de viaţă, dar şi speranţa de mântuire a omului. În *VT*, acelaşi pasaj se încheie explicând foarte clar ce înseamnă această îmbunătăţire a condiţiei umane: „restaurarea şi reinvestirea omului cu o mare parte din suveranitatea şi puterea pe care le-a primit în starea sa originară" (SEH III: 222). Despre îmbunătăţirea condiţiei umanităţii prin cunoaştere, vezi şi *NO* I, 129 (OFB XI: 192–195).

[204] Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis* I, xii, 14.

Atalantei, pe care aceasta se abătea din drum pentru a o ridica de jos, pierzând astfel cursa: *Ea părăsește cursa pentru a prinde aurul care se rostogolește.*[205]

Pe de altă parte, nici nu urmăresc, așa cum se spunea despre Socrate, să cobor filozofia din cer pe pământ[206], adică să las deoparte filozofia naturală pentru a discuta despre cunoaștere doar în cazul moralei și politicii. Așa cum cerul și pământul conspiră și contribuie în egală măsură la folosul și bunăstarea omului, tot așa țelul final (al cunoașterii) este ca ambele filozofii[207] să respingă speculațiile fără obiect, despărțindu-se de ele și de tot ce este gol și sterp, păstrând și dezvoltând ceea ce este solid și fertil, astfel încât cunoașterea să nu fie ca o curtezană, ținută doar pentru plăceri și din vanitate, și nici ca o servitoare, muncind în slujba stăpânului, ci ca o soție, spre generare, perpetuare și alinare.

Iată că am deschis și am descris deci, expunându-le ca într-o disecție[208], acele umori păcătoase (sau măcar pe cele mai

---

[205] Ovidiu, *Metamorfoze* X, 666–669: „iar fata, mirată, dorind poama strălucitoare, / Din drum se-abate și aurul care se rostogolește / Îl ia de jos [...]" (Ovidiu 1959: 213). Vezi și *VT*: „cunoașterea care urmărește profitul sau gloria nu este decât mărul de aur aruncat în fața Atalantei" (SEH III: 222) și *DSV*, unde mitul Atalantei simbolizează confruntarea dintre artă (Atalanta) și natură (Hippomenes), cea din urmă trebuind să o stăpânească pe cea dintâi.

[206] Cicero, *Disputațiile tusculane* V, iv, 10 (Cicero 1973, III: 63).

[207] Filozofia „divină" și cea „umană", pe care Bacon le-a mai invocat până aici și care, împreună, circumscriu cunoașterea.

[208] Continuând analogia medicală, de data aceasta Bacon se compară cu chirurgul – avem o disecție, o anatomie a minții umane, de tipul unei „anatomii" a corpului. Sfârșitul secolului al XVI-lea marchează revirimentul unei paradigme medicale de tip anatomic care se extinde în afara medicinei, în tratate de filozofie morală sau chiar de filozofie naturală. Se vorbește astfel despre anatomii ale universului sau despre anatomii ale sufletului uman. Vezi Harkness 2006, Hodges 1985, Corneanu 2011, Jalobeanu 2008, 2010a.

importante dintre ele) care au contribuit nu doar la împiedicarea dezvoltării cunoaşterii, ci şi la defăimarea ei. Iar dacă am fost prea direct, amintiți-vă că *rănile provocate de un prieten sunt cinstite, pe când sărutările duşmanului sunt înşelătoare*[209]. Cred că am câştigat dreptul de a fi mai demn de crezare în ceea ce voi spune privind recunoaşterea excelenței cunoaşterii, tocmai datorită faptului că am fost atât de direct în cenzurarea defectelor. Nu-mi propun, cu toate acestea, să încep o apologie a cunoaşterii sau să înalț un imn muzelor (deşi a trecut multă [33]
vreme de când riturile lor au fost corect celebrate). Intenția mea este ca, fără poleială sau exagerare, să cântăresc cu justețe adevărata demnitate a cunoaşterii, punând-o în balanță cu alte lucruri şi stabilindu-i adevărata valoare pe baza tuturor argumentelor – umane sau divine – care pot fi invocate.

Să căutăm înainte de toate demnitatea cunoaşterii în arhetipul primului ei model[210]: în atributele şi faptele lui Dumnezeu, în măsura în care acestea sunt revelate omului şi pot fi observate cu sobrietate[211], doar că nu trebuie căutate sub numele de învățătură. Orice învățătură este o cunoaştere dobândită; însă orice cunoaştere a lui Dumnezeu este originară[212] şi de aceea trebuie

---

[209] Pildele lui Solomon 27: 6.

[210] Ellis trimite (SEH I: 464) la Philon din Alexandria, *De opficio mundi* §1, unde primele cinci versuri din Geneză sunt interpretate ca prezentând nu o creație materială, ci formarea în intelectul divin a arhetipurilor (exemplarelor) universului vizibil.

[211] Sobrietatea este aici opusul „entuziasmului" mistic al celui care are pretenția că aude vocea divinității sau că poate ajunge să cunoască, printr-o iluminare, atributele sau calitățile reale ale lui Dumnezeu.

[212] Cunoaşterea lui Dumnezeu făcea parte dintre atributele pe care le avea Adam în starea paradisiacă şi care, deşi afectate de Cădere, nu puteau fi complet pierdute. Sufletul uman are cunoaşterea divinității, însă într-o formă neclară, voalată, alterată. De aici, tema „restaurării cunoaşterii" originare şi distincția pe care o face Bacon între înțelepciune şi cunoaştere dobândită. Această cunoaştere originară a divinității face

să căutăm pentru ea un alt nume, cel de sapiență sau înțelepciune[213], după cum o numesc Scripturile.

Vedem astfel în opera Creației o dublă emanație care vine de la Dumnezeu: una se referă cu deosebire la putere, cealaltă, la înțelepciune; una se exprimă în subzistența materiei, cealaltă, în organizarea și perfecțiunea formală a lumii. Acceptând această presupoziție, să observăm că, pentru fiecare lucru creat vreodată, substanța haosului originar, *materia* din care au fost făcute cerul și pământul, a fost creată instantaneu, pe când ordinea și aranjarea acestui haos, sau a acestei materii, au fost opera celor șase zile.[214] Iată prin urmare ce distincție există între lucrările

---

ca orice filozofie și orice religie, din orice timp, să se ocupe de aceleași lucruri, de posibilitatea recuperării acestei „înțelepciuni înnăscute" și să aibă ca obiect principal pe Dumnezeu și atributele acestuia. Diferența dintre filozofia păgână și cea creștină ar trebui să fie doar de claritate. Pe de altă parte, secolul al XVI-lea trăiește o importantă sciziune teologică în privința posibilității de a „accesa" această cunoaștere originară situată în sufletul omenesc. Pentru Luther și Calvin, imaginea lui Dumnezeu în om este complet obliterată și la ea nu se poate ajunge decât cu ajutorul grației divine. Pentru o dezbatere cu privire la poziția lui Bacon în această chestiune, vezi Briggs 1989, Harrison 2007, Millner 1997, McKnight 2006, Matthews 2008.

[213] Distincția este aici între filozof și înțelept. Este o distincție clasică, deja socratică, însă Bacon aduce aici o interpretare creștină. Vickers trimite (Bacon 1996: 600) la cartea *Sapientia* a Vulgatei (atribuită lui Solomon și apocrifă pentru protestanți), cap. 7 (despre foloasele înțelepciunii). Vezi și Pildele lui Solomon 4: 7, Iov 28: 12.

[214] Bacon se referă aici la o dezbatere teologică și filozofică cunoscută în epocă, cea privitoare la modul în care se poate interpreta temporal și fizicalist Geneza. În opoziție cu interpretarea clasică augustiniană, în care Creația are un aspect simultan și nontemporal, în timp ce ordinea creației trebuie mai degrabă citită ca un fel de conexiune cauzală, Calvin propune o interpretare literală în care Creația are loc efectiv în timp, cele șase zile reflectând modul în care Dumnezeu se autolimitează, își desfășoară și își explicitează creația pentru ca mintea finită a omului să o poată înțelege (Schreiner 1991: 11–16). Între aceste poziții există diferite altele,

puterii şi lucrările înțelepciunii lui Dumnezeu. De altminteri, nu este scris că Dumnezeu ar fi spus *Să fie cerul şi pământul*, ci că Dumnezeu a făcut cerul şi pământul; primul ducând cu el amprenta fabricației divine, iar celălalt pe cea a legii, poruncii şi sfatului divine.[215]

Trecând mai departe, în ordinea firească, de la Dumnezeu la spirite, vedem, cel puțin în măsura în care putem credita ierarhia celestă propusă de acel presupus Dionysios, senator al Atenei[216], că primul loc [în ierarhia celestă] a fost dat îngerilor iubirii, numiți serafimi; al doilea îngerilor luminii, numiți heruvimi; iar al treilea şi cele care urmează, tronurilor, principatelor şi celorlalți, toți îngeri ai puterii şi stăpânirii. Iată cum îngerii

---

iar în a doua parte a secolului al XVI-lea asistăm la o proliferare a comentariilor hexamerale, construite de multe ori într-un mod polemic. Vezi Briggs 1989: 46–50.

[215] Bacon face aici o interesantă distincție între modul în care cerul şi pământul poartă pecetea acțiunii divine: cerurile poartă amprenta creației, pământul este sub incidența poruncii şi a legii lui Dumnezeu. Parțial, trimiterea este la modul în care, în lumea sublunară, Căderea a însemnat dezordine şi rebeliunea naturii împotriva omului. Spre deosebire însă de Calvin, pentru care această dezordine se extinde la întreaga creație (drept care Dumnezeu trebuie să-şi exercite mereu puterea, lumea trebuind să fie permanent ținută „în frâu"), Bacon pare să dea cerurilor un statut special, mai puțin supus dezordinii. Interpretarea seamănă cu cea propusă de Melanchthon, pentru care cerurile au un regim special, fiind partea cea mai puțin distorsionată de Cădere a întregii creații. Vezi Schreiner 1991: 29–31, Briggs 1989: 46–47 şi Kusukawa 1995.

[216] Pseudo-Dionisie, *Despre ierarhia cerească* VI–IX (Dionisie Areopagitul 1996: 23–29). Această referire la „senatorul" Dionisie dispare din *DAS*, unde personajul figurează ca „cel numit de popor Dionisie Areopagitul" (SEH I: 464). Deja Lorenzo Valla chestionase (1457) identitatea dintre autorul corpusului areopagitic şi atenianul convertit de sfântul Pavel (Faptele Apostolilor 17: 34). Este interesant că Bacon preia figurat ierarhia celestă a iubirii, luminii şi puterii pe care o va folosi în organizarea cunoaşterii.

cunoașterii și iluminării sunt plasați înaintea îngerilor puterii și stăpânirii.

Coborând apoi de la îngeri și forme intelectuale la formele sensibile și materiale, citim că prima formă creată a fost lumina, aflată, în raport cu lucrurile naturale, în aceeași relație de corespondență în care este cunoașterea în raport cu spiritul și lucrurile intelectuale.[217]

[34] Astfel, în distribuția zilelor, vedem că ziua în care Dumnezeu s-a odihnit și și-a contemplat Creația este binecuvântată, mai presus de toate celelalte zile în care a trudit, îndeplinind faptele creației.[218]

După ce creația a fost terminată, ni se spune că omul a fost pus în grădina Raiului pentru a o cultiva[219]; iar munca ce i-a fost încredințată nu putea fi altceva decât activitatea contemplației; căci țelul ei nu era necesitatea, ci doar exercițiul și experimentarea. Dar cum nu exista zbatere, nici vreun efort nemăsurat și nici asudare a frunții, această muncă originară atribuită omului nu putea fi decât o nesfârșită bucurie a experimentării[220], și nu muncă direcționată spre obținerea de foloase. Iar primele acțiuni pe care le-a înfăptuit omul în Paradis sunt chiar cele

---

[217] Geneza 1: 3. Bacon va continua să folosească această metaforă a luminii în mai toate scrierile sale. Vezi, de exemplu, *NA*: „întreținem un comerț doar pentru bunul cel dintâi creat de Dumnezeu, care este Lumina. Pentru a ne lumina asupra dezvoltării tuturor părților lumii" (Bacon 2007: 124).

[218] Ceea ce așază contemplarea deasupra oricăror alte activități – un lucru pe care Bacon îl va contrazice în continuare. Aici sunt reminiscențe din *VT*.

[219] Geneza 2: 15: „Și a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care îl făcuse și l-a pus în grădina cea din Eden, ca s-o lucreze și s-o păzească" (Biblia 2008: 13).

[220] Bacon folosește sistematic „experiment" în aceste paragrafe, pentru a sublinia că până și această cunoaștere contemplativă a lui Adam în Paradis are ceva „experimental". După Cădere, munca rânduită pentru om a fost marcată de efort, zbatere, „sudoarea frunții" etc. (Geneza 3: 19).

mai importante dintre părțile cunoașterii: observarea creaturilor și denumirea lor.[221] Cât despre cunoașterea care a provocat Căderea, ea n-a fost, așa cum s-a spus uneori, cunoașterea naturală a creaturilor, ci cunoașterea morală a binelui și a răului; presupoziția fiind că poruncile și prohibițiile impuse de Dumnezeu nu constituiau originea binelui și a răului, ci că acestea aveau alte surse, pe care omul aspira să le cunoască, cu scopul de a se elibera de Dumnezeu și de a nu mai depinde de nimeni altcineva decât de sine însuși.[222]

Pentru a merge mai departe: în prima întâmplare care urmează după Cădere vedem (Scripturile sunt depozitarele a infinite mistere, a căror interpretare trebuie însă să nu distorsioneze citirea lor literală[223]) o imagine a celor două stări, starea contemplativă și cea activă, reprezentate de Abel și Cain, în două dintre cele mai vechi și mai simple activități ale vieții: cea a păstorului (cel

---

[221] Adam a dat fiecărei creaturi un nume, în acord cu natura sa, asupra căreia avea o „vedere" directă. Pentru o discuție a interpretărilor tradiționale și a modificărilor produse de calvinism asupra acestei „științe paradisiace", vezi Harrison 2007.

[222] Pasajul corespunzător din *VT* este și mai explicit în stabilirea acestei distincții: Adam nu transgresează porunca divină din dorința de putere; el avea deja putere asupra tuturor creaturilor. Ceea ce dorea era să afle care este sursa cunoașterii suplimentare de care dispunea Dumnezeu (care este originea interdicției), pentru a deveni asemenea lui Dumnezeu. A fost deci o dorință de cunoaștere, de aflare a surselor misterioase ale cunoașterii morale care fac parte din natura divinității. Alungarea din Rai a fost atunci îndepărtarea, despărțirea definitivă de obiectul interzis al acestei cunoașteri (SEH III: 217–218). Pentru o poziție mai moderată, vezi *CF*, unde greșeala lui Adam este una cognitivă: Adam a înțeles poruncile divine, însă, în loc sa vadă în ele originea Binelui și a Răului, a presupus că acestea au „propria lor origine" și s-a lăsat „tentat de dorința de a cunoaște aceste origini" (SEH VII: 222).

[223] Adică adevărul literal al Scripturilor, spre deosebire de celelalte niveluri de citire, moral, alegoric și anagogic. Pentru tradiția protestantă, interpretarea literală este prima și, uneori, singura interpretare legitimă a Scripturii. Vezi Harrison 1998, 2007.

care, din cauza îndeletnicirii sale, trăind mereu cu privirea către cer, este imaginea vie a vieții contemplative) și cea a plugarului; și vedem din nou faptul că favoarea și alegerea divină s-au îndreptat spre păstor, și nu spre muncitorul pământului.[224]

Astfel, în timpurile de dinaintea Potopului, înscrisurile divine consemnate în puținele memoriale care ne-au rămas menționează – și onorează – numele inventatorilor, autori ai muzicii și ai prelucrării metalelor.[225] În timpurile de după Potop, prima mare judecată divină a ambiției omenești a avut drept rezultat confuzia limbilor[226]; iar ca urmare, comerțul și comunicarea directă într-ale învățăturii și cunoașterii au încetat.

Trecând mai departe la Moise, legiuitorul și primul scrib al lui Dumnezeu: Scripturile ni-l înfățișează cu aceste adăugiri și laude, că ar fi fost *priceput în toată învățătura egiptenilor*[227], un popor despre care știm că a fost unul dintre cele mai învățate. Așa spune Platon, povestind despre preotul egiptean care i-a spus
[35] lui Solon: *Voi, grecii, sunteți abia copii; nu aveți nici cunoașterea antichității, nici antichitatea cunoașterii.*[228] Aruncați o privire

[224] Dezbaterea între partizanii vieții active și cei ai vieții contemplative este una dintre caracteristicile intelectuale ale Renașterii (problema își are originea în *Etica Nicomahică* 1176^{b}–1179^{a}, Aristotel 1988: 251–260). În general, umaniștii tind să încline balanța în favoarea vieții active. Interesant, acesta este și răspunsul lui Bacon în cartea a II-a, atunci când tratează filozofia morală. În aceste pasaje însă, pare să aibă loc o înclinare a balanței în sens opus. Mulți dintre interpreții lui Bacon sunt de părere că idealul său era cel al unei *via media* și că putem citi scrierile sale ca fiind marcate de un efort de reconciliere între viața activă și viața contemplativă.

[225] Geneza 4: 21–22: „Iubal; acesta este tatăl tuturor celor care cântă din chitară și cimpoi. [...] Tubalcain, care a fost făurar de unelte de aramă și fier" (Biblia 2008: 15).

[226] Geneza 11: 6–9.

[227] Faptele Apostolilor 7: 22.

[228] Platon, *Timaios* 22$^{b–c}$: „«Solon, Solon, voi grecii sunteți mereu copii; nu există grec bătrân». [...] «Sunteți toți tineri la suflet, căci nu aveți în el nici vreo opinie și nici vreo învățătură încărunțită de vreme»" (Platon 1975–1993, VII: 136).

asupra legii ceremoniale introduse de Moise; veți găsi în ea, dincolo de prefigurări ale spuselor lui Christos, emblema distinctivă a poporului lui Dumnezeu, exercițiul ascultării, și alte foloase și fructe ale învățăturii divine, asupra cărora unii dintre cei mai înțelepți rabini s-au aplecat cu străduință și hărnicie pentru a găsi în ele ba un precept natural, ba o implicație morală, sau le-au redus pur și simplu la reguli ale ceremoniilor sau observanței religioase. Iată, de pildă, în legea leprei, unde se spune: *Dacă albeața s-a răspândit pe tot corpul, omul poate trece drept curat, dacă însă rămâne vreo bucată de carne neacoperită, trebuie închis ca spurcat.*[229] Aici cineva a băgat de seamă un principiu natural, și anume că putrefacția este mai contagioasă înainte de faza matură a bolii decât după aceea; în timp ce un altul a citit în această lege un principiu de filozofie morală, și anume faptul că oamenii abandonați viciului nu-i corup atât de tare pe ceilalți precum cei care sunt pe jumătate buni și pe jumătate răi. Aici, ca și în atâtea alte locuri ale legii, putem găsi risipite, dincolo de înțelesul teologic, multe fărâme filozofice.

Tot așa, în remarcabila carte a lui Iov, dacă este citită cu atenție, putem vedea cât este de plină și de încărcată de filozofie naturală.[230] De exemplu, în privința cosmografiei, și a alcătuirii sferice a lumii, ni se spune că Dumnezeu *întinde miazănoaptea peste spațiul gol și atârnă pământul în gol*[231], un fragment în care

[229] Leviticul 13: 13–14.

[230] Ellis remarcă (SEH I: 467) o viziune similară la Giordano Bruno, *Cina din Miercurea Cenușii*: „Iov, una din scrierile cele mai deosebite din câte se pot citi, plină de teologie excelentă, de filozofie naturală și de doctrină morală" (Bruno 2002–2009, I: 227). Pe de altă parte, interpretarea Cărții lui Iov ca depozitară a unui tezaur de cunoștințe despre natură este un loc comun în literatura protestantă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

[231] Iov 26: 7. Citatele și interpretările oferite de Bacon aici seamănă foarte mult cu interpretările formulate de Calvin în predicile sale pe marginea Cărții lui Iov. Vezi Calvin 1580: 43–44 și urm.

ni se vorbește despre condiția suspendată a Pământului, despre Polul Nord și despre finitudinea, sau convexitatea, Cerului. Tot așa, în domeniul astronomiei, ni se spune: *cu spiritul său a împodobit cerurile, iar cu mâna sa a format întortocheatul Șarpe.*[232] Și în alt loc: *Poți tu să legi strălucitoarele stele ale Pleiadelor, sau să deznozi lanțurile lui Arcturus?*[233], unde ne este înfățișată cu mare eleganță ordonarea stelelor, mereu aflate la distanțe egale (unele de altele). Sau în alt loc, *cine-i face pe Arcturus, Orion, Pleiadele și stelele Sudului*[234], unde se vede o cunoaștere a depresiunii[235] polului sud, numită secretele sudului, pentru că stelele sudului nu se puteau vedea în acea regiune. Sau în privința procreării și a generării: *nu m-ai turnat ca pe lapte, nu m-ai închegat ca pe caș?*[236] Despre minerale: *există un zăcământ de obârșie pentru argint, și aurul are locul său unde este purificat. Fierul este scos din pământ, iar arama este topită din pietre*[237] și așa mai departe, în continuarea aceluiași capitol.

Tot așa, în persoana regelui Solomon, vedem darul sau calitatea naturală a înțelepciunii și a învățăturii, [manifestându-se] atât în petiția lui Solomon[238], cât și în consimțământul lui Dumnezeu, preferat înaintea oricărei alte fericiri temporale și pământești. În virtutea acestui dar al lui Dumnezeu, Solomon a fost înzestrat nu numai cu harul de a scrie acele minunate
[36] parabole și aforisme privind filozofia divină și cea morală, ci și cu capacitatea și răbdarea de a compune o istorie naturală

---

[232] Iov 26: 13.

[233] Iov 38: 31.

[234] Iov 9: 9.

[235] Distanța angulară la care apare Polul Sud sub orizont.

[236] Iov 10: 10.

[237] Iov 28: 1–2.

[238] III Regi 3: 9–10, Solomon către Dumnezeu (în vis): „Dăruiește-i dar robului Tău minte pricepută, ca să asculte și să judece pe poporul Tău și să deosebească ce este bine și ce este rău"; „Și I-a plăcut Domnului că Solomon a cerut aceasta" (Biblia 2008: 363).

a tot ce este verde, de la cedrul de pe munte, la muşchiul care creşte pe ziduri[239] (care [plantă] nu este altceva decât un intermediar, între putrefacţie şi ierburi), precum şi o istorie a tuturor regilor care au trăit vreodată. Mai mult, acelaşi rege Solomon, deşi îi depăşea pe toţi prin bogăţia tezaurului, magnificenţa palatelor, a flotelor sale, prin mulţimea servitorilor şi a curtenilor săi, prin faima şi renumele său, şi prin câte altele, totuşi nu ridica nici o pretenţie, la nici unul dintre aceste onoruri, ci revendica doar meritul căutării adevărului. Aşa cum spunea, de altfel, foarte clar: *Gloria lui Dumnezeu este să ascundă lucrurile, însă meritul unui rege este să le descopere.*[240] De parcă, precum în jocul inocent al copiilor, Suveranul divin şi-ar fi ascuns propria creaţie, cu scopul ca ea să fie găsită; iar regii nu pot obţine o mai mare onoare decât cea de a fi tovarăşii de joacă ai lui Dumnezeu. Iar luând în calcul cât de mare poate fi înţelepciunea de care pot dispune[241], şi toate celelalte mijloace pe care le au, nimic nu este nevoie să le rămână ascuns.

Dumnezeu nu şi-a retras promisiunea nici în timpurile de după venirea Mântuitorului. Mântuitorul nostru însuşi şi-a arătat mai întâi puterea de a înfrânge ignoranţa, atunci când a stat de vorbă cu preoţii şi doctorii legii[242], înainte de a-şi arăta puterea de a supune natura cu miracolele sale. Iar venirea Sfântului Duh a fost prefigurată şi exprimată mai întâi prin darul limbilor, care nu sunt altceva decât *purtătoare de cunoaştere*[243].

---

[239] III Regi 4: 33.

[240] Pildele lui Solomon 25: 2.

[241] În sens cumulativ: regii dispun de toată înţelepciunea supuşilor şi consilierilor lor.

[242] Luca 2: 46.

[243] Faptele Apostolilor 2: 3–4. În *NA*, locuitorii insulei Bensalem au „darul limbilor" şi posedă cunoaşterea lumii întregi. Revelaţia creştină le este trimisă sub forma unui text scris pe care oricine îl poate înţelege. Vezi Bacon 2007: 110–111.

Tot așa, în privința acelor instrumente pe care Dumnezeu a ales să le folosească pentru cultivarea credinței, deși la început, pentru a-și face vizibilă lucrarea, s-a folosit de persoane care, în afara inspirației divine directe, erau cu totul neînvățate, punând prin aceasta în lumină puțina însemnătate a învățăturii și cunoașterii omenești[244]; totuși, cum sfatul acestor primi mesageri divini nu a fost urmat, în următoarea etapă a existenței umane, Dumnezeu a trimis adevărul în lume prin intermediul unor învățături, și folosindu-se de slujitori ai cunoașterii. Vedem astfel că pana sfântului Pavel, singurul învățat dintre apostoli, a fost cea mai des folosită în scrierea Noului Testament.

Vedem apoi că mulți dintre episcopii antici și dintre părinții Bisericii au fost oameni extrem de cultivați, cunoscători ai învățăturii păgânilor; și aceasta în asemenea măsură, încât edictul împăratului Iulian (prin care li se interzicea creștinilor să fie admiși în școli, să poată fi profesori, să poată lua parte la orice exerciții de învățătură)[245] a fost considerat cel mai îngrozitor complot
[37] împotriva credinței creștine, mai rău decât toate persecuțiile sângeroase ale tuturor predecesorilor săi. De asemenea, invidia și gelozia lui Grigore, primul episcop al Romei cu acest nume, cel care a vrut să desființeze memoria autorilor antichității, n-a obținut niciodată admirația epocii sale sau a posterității, nici măcar printre oamenii Bisericii, și n-a fost niciodată considerată pietate și devoțiune, ci dimpotrivă, a fost catalogată drept gestul

---

[244] Vickers trimite (Bacon 1996: 602) la Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* XIV, 28.

[245] Flavius Claudius Iulianus (Iulian Apostatul), împărat între 361 și 363, a încercat să determine o revenire la religia păgână și valorile tradiționale romane. Potrivit lui Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* XX, x, 6, edictul său „interzicea profesorilor de retorică și gramatică să predea în învățământ dacă erau de rit creștin" (Marcellinus 1982: 308), informație reluată și în cartea XXV, iv, 20 (Marcellinus 1982: 390). Vezi și Augustin, *Confesiuni* VIII, 5 (Augustin 1998: 279).

unui răuvoitor invidios, sclav al propriilor sale pasiuni.[246] Dimpotrivă, Biserica creştină a fost cea care, în mijlocul invaziilor sciților[247], care veneau din Nord-Vest, şi a sarazinilor care veneau din Est[248], a păstrat în sânul ei sacru relicvele prețioase ale învățăturii păgâne, care altminteri s-ar fi stins, de parcă n-ar fi existat niciodată.

Iar acum, în epoca noastră şi a părinților noştri, când a fost după placul lui Dumnezeu să ceară seamă Bisericii Romei pentru morala şi ceremoniile ei degenerate, pentru multitudinea doctrinelor ei pernicioase, construite pe aceleaşi vechi abuzuri, vedem cu ochii noştri cum are loc, în acelaşi timp, pe de-o parte o mare renovare şi o mare renaştere a întregii cunoaşteri[249], iar de celalaltă parte vedem cum iezuiții, parțial prin ei înşişi, în parte prin spiritul de emulație şi provocările pe care le stârnea exemplul lor, au accelerat şi au consolidat starea cunoaşterii.[250]

---

[246] E vorba despre Grigore cel Mare (papă între 590 şi 604), despre care unii dintre contemporanii lui Bacon credeau că a distrus sau a încercat să distrugă temple şi scrieri antice. Kiernan sugerează (OFB IV: 236) drept sursă Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius* II, 5. Vezi şi *Ess*, „Of Vicissitude of Things" (OFB XV: 173).

[247] Bacon se referă aici cu un termen generic la invazia hunilor din 375. În secolele XVI–XVII, termenul „sciți" se folosea pentru migratori, barbari în general, şi în special pentru cei veniți din Rusia de astăzi.

[248] Arabii au început cucerirea Siriei (pe atunci sub stăpânire bizantină) în 634, conduşi de califul Abu Bakr (socrul lui Mahomed), şi au încheiat-o în 638.

[249] Bacon leagă aici din nou Reforma de renaşterea literelor şi a cunoaşterii antice (vezi *supra*, p. 99). E interesant că acest paragraf identifică două motoare ale progresului cunoaşterii, în fiecare din cele două tabere. Reforma protestantă a potențat, prin însăşi apariția ei, renaşterea literelor şi a filozofiei antice, în timp ce ordinul iezuit este văzut drept cel care, înfăptuind o reformă a învățăturii (prin înființarea de şcoli) şi prin exemplul pe care l-a dat, a creat un model de învățătură, cunoaştere şi cercetare.

[250] Este extrem de interesantă această referință pozitivă la ordinul iezuit într-un context cultural foarte anticatolic şi, mai ales, antiiezuit.

Putem astfel vedea ușor ce mare serviciu și ce reparație au adus [iezuiții] Scaunului Romei.[251]

Prin urmare, pentru a încheia această parte, să observăm că există două îndatoriri, două servicii pe care filozofia și învățătura le aduc credinței și religiei, dincolo de faptul că slujesc de ornament sau exemplificare. Prima dintre acestea este că ambele sunt un mod eficient de a aduce laudă slavei divine. Psalmii și restul Scripturilor ne cer să admirăm și să aducem laudă minunatelor lucrări ale lui Dumnezeu: dar, dacă am rămâne doar la contemplarea superficială, luându-le doar așa cum se prezintă, pentru întâia dată, simțurilor noastre, am aduce atingere majestății divine: ar fi ca și cum am judeca prăvălia unui excelent bijutier doar în funcție de ceea ce are expus în vitrină. În al doilea rând, filozofia și învățătura pot oferi un ajutor neprețuit împotriva necredinței și a erorii. Mântuitorul nostru a spus: *Vă lăsați înșelați, pentru că nu cunoașteți nici Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu*[252], și ne-a pus în față două cărți, două

Ordinul iezuit este interzis în Anglia, iar preoții iezuiți militanți (antrenați în seminarele iezuite de pe Continent) sunt vânați și închiși (iar uneori chiar supuși supliciului public și executați). Referințele pozitive la organizarea ordinului iezuit, la școlile și modelul iezuit al organizării cunoașterii apar și în cartea a II-a. Despre rolul școlilor iezuite și al modelului de cunoaștere propus de iezuiți în „revoluția științifică", vezi Dear 1995, Gascoigne 1990, Feingold 2003a, 2003b.

[251] În epoca în care Bacon scrie, nu există încă termenul „catolicism" cu sensul de astăzi. Biserica catolică are sensul tradițional de „Biserică universală". Autorii de pamflete sau tratate religioase angajați în disputa catolicism-protestantism vorbesc adesea de „catolicism roman" și de „catolicism protestant".

[252] Matei 22: 29. Christos le vorbește aici saducheilor (cei care nu cred în înviere), care încercau să ofere un exemplu absurd: a cui soție va fi, în ceruri, femeia care s-a căsătorit, pe rând, cu șapte frați? Biblia de la Geneva folosește expresia *Ye are deceiued* – „sunteți înșelați", pentru a sublinia că nu e vorba de necunoaștere, ci de o cunoaștere naivă, incompletă și idolatră, de o impunere a standardelor rațiunii umane asupra puterii divine.

volume al căror studiu să ne ferească să cădem în greşeală. Mai întâi, Scripturile, care ne revelează voinţa lui Dumnezeu, apoi creaturile, care-i exprimă puterea. Iar a doua [carte] reprezintă o cheie pentru înţelegerea primeia: nu doar că ne deschide [38] intelectul spre a putea concepe sensul adevărat al Scripturilor, pornind de la noţiunile generale ale raţiunii şi de la regulile vorbirii, ci, mai ales, ne deschide capacitatea de formare a judecăţii, obligându-ne să medităm asupra omnipotenţei divine, a cărei urmă şi semnătură se găseşte pe fiecare din operele sale. Acestea sunt dovezile în favoarea demnităţii şi valorii cunoaşterii care provin din mărturia celor divine.[253]

Cât priveşte mărturiile umane, domeniul este atât de larg, încât, într-un discurs de această natură şi de această lungime, este mai potrivit să oferim doar o selecţie a acestora, şi să nu insistăm asupra fiecăreia în parte. Să spunem însă, mai întâi, că cea mai mare onoare la care putea aspira un om printre păgâni era să ajungă să fie venerat şi adorat ca un zeu. Acest lucru, printre creştini, este fructul oprit. Însă dacă vorbim acum, separat, despre mărturii umane, conform acestora, ceea ce grecii numeau „apoteoză", iar latinii „rudenie cu zeii"[254], era onoarea supremă pe care un om o putea atribui unui alt om, mai ales atunci când era oferită nu printr-un decret formal sau printr-o lege a statului, cum procedau împăraţii romani, ci printr-un consimţământ interior şi o credinţă spontană. Iar această onoare, atât de mare, avea de asemenea şi un grad inferior, sau un

[253] Avem de-a face cu aceeaşi organizare ca şi până acum – prezentarea se desfăşoară precum o interogare a martorilor într-un proces, asemănare subliniată prin formulări juridice în încheierea unui pasaj pe aceeaşi temă: se termină o depoziţie, urmează o alta.

[254] Wats trimite (Bacon 1640: 48) la Herodian, *Istoria Imperiului Roman după moartea lui Marcu Aureliu* IV, 2: „Romanii au obiceiul de a diviniza pe împăraţi [...]. Ceremonia prin care săvârşesc ei acest act se cheamă la ei «apoteoză»" (Herodian 1960: 98). Vezi şi Cassius Dio, *Istoria romană* LXXIV, 4–5 (Cassius Dio 1973–1985, III: 398–400).

termen mediu, pentru că deasupra onorurilor umane se găseau altele două: cele eroice și cele divine. Iar în atribuirea și distribuirea acestor onoruri, anticii făceau următoarele distincții: pe de-o parte fondatorii de orașe sau cei care reușeau să unească cetăți sau state, legiuitorii, sau cei care-i răsturnau pe tirani, părinții poporului, și alte persoane al căror merit civil era eminent, erau adesea onorați cu titlul de semizei; așa au fost Hercule, Tezeu, Minos, Romulus și alții asemenea. Pe de altă parte, inventatorii și autorii de arte noi, sau de meșteșuguri, cei care contribuiau la îmbunătățirea vieții umane, ajungeau să fie uneori plasați chiar în rândul zeilor înșiși: așa au fost Ceres, Bacchus, Mercur, Apollo și alții. Și pe bună dreptate [se făcea această împărțire], pentru că meritul primilor era restrâns la un teritoriu, sau la o epocă, sau la un popor, asemeni ploilor hrănitoare, care, deși bune și profitabile, sunt benefice numai în acel anotimp, și pentru zona în care cad; ceilalți, însă, pot fi asemuiți cu binefacerile Cerului, permanente și universale. Primele sunt amestecate cu dispute și neînțelegeri; celelalte au caracteristica prezenței divine propriu-zise, care se manifestă ca o briză blândă[255], fără zgomot și perturbații.

Un alt merit al învățăturii, și anume ținerea sub control a
[39] necazurilor pe care oamenii și le produc unul altuia, nu este cu nimic inferior altuia, înrudit: controlarea necesității naturale. Anticii au găsit o ilustrare vie a acestui merit în imaginea lui Orfeu cântând[256]: când toate animalele și toate păsările s-au

[255] Expresia mai apare în *VT* (SEH III: 223) și într-o scrisoare către Sir Tobie Matthew (SEH X: 74). Wright compară (Bacon 1876: 280) pasajul cu III Regi 19: 12: (Dumnezeu îi vorbește lui Ilie) „Iar după foc va fi adiere de vânt lin, și acolo va fi Domnul" (Biblia 2008: 388).

[256] Literal, „teatrul lui Orfeu", în care animalele s-au așezat „în public", ascultând minunata muzică cântată de acesta și uitând de dușmănia dintre ele. Vickers consideră că asocierea de către Bacon a metaforei teatrului cu Orfeu este unică (Vickers 1971: 216). În *DSV* Bacon oferă o interpretare alegorică a mitului lui Orfeu (SEH VI: 646–648 / 720–722).

adunat şi, uitând de diferenţele dintre ele, de apetitul unora de a vâna, al altora pentru joc, de înclinaţia unora către ceartă, au stat toate împreună ascultând minunatele acorduri ale harpei. Însă imediat ce armonia a încetat, înăbuşită de alte sunete mai puternice, fiecare fiară s-a întors la natura sa. Toate acestea descriu minunat chiar condiţia şi natura umană. Oamenii sunt plini de patimi sălbatice şi nestăpânite: de profit, de senzualitate, de răzbunare. Câtă vreme aceştia îşi pleacă urechea la precepte, legi, religie, mişcaţi de elocinţa şi puterea de convingere a cărţilor, predicilor, şi exortaţiilor, societatea şi pacea sunt menţinute. Dacă însă aceste instrumente sunt reduse la tăcere, sau dacă certurile şi tumultul le acoperă vocea, toate se dizolvă în confuzie şi anarhie.

Iar toate acestea se văd cu atât mai bine dacă regii înşişi, sau cei care se bucură de autoritate sub domnia unui suveran, sau guvernatorii republicilor populare sunt ei înşişi oameni învăţaţi. Chiar dacă l-am putea bănui de parţialitate faţă de propria lui profesie pe cel care a spus: *Atunci vor fi oamenii fericiţi şi cetăţile drepte, când regii vor fi filozofi, sau filozofii regi*[257], totuşi, măcar atât este verificat din experienţă, că timpurile cele mai bune au fost cele de sub domnia prinţilor şi a guvernatorilor învăţaţi. Chiar dacă suveranii nu sunt întotdeauna desăvârşiţi în privinţa obiceiurilor sau a înclinaţiilor lor, câtă vreme sunt iluminaţi de învăţătură, ei posedă acele noţiuni de religie, politică şi moralitate care îi ţin pe drumul cel bun şi îi împiedică de la erori tiranice sau excese ruinătoare, şoptindu-le la ureche adevărul atunci când sfetnicii şi consilierii lor nu îndrăznesc să vorbească. Iar senatorii sau consilierii învăţaţi sunt capabili să acţioneze pornind de la principii mai sigure şi mai

[257] Platon, *Republica* 473^{c-d}: „Dacă ori filozofii nu vor domni în cetăţi, ori cei ce sunt numiţi acum regi şi stăpâni nu vor filozofa autentic şi adecvat [...] nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăţi şi neamul omenesc“ (Platon 1975–1993, V: 266).

bine fundamentate decât cei care nu se bazează decât pe experiență. Primii văd de departe pericolele, pe când ceilalți nu le descoperă decât abia când acestea ajung aproape, moment în care sunt nevoiți să se bazeze doar pe abilitatea propriei lor inteligențe pentru a le respinge sau pentru a le evita.

Fericirea timpurilor trecute, sub stăpânirea unor suverani învățați, se observă cel mai clar (pentru a nu ne abate de la regula impusă, de a fi succinți în explicații, și pentru a folosi cele mai eminente și cele mai bine selecționate exemple) în epoca ce se întinde de la moartea împăratului Domițian și până la domnia lui Commodus, cuprinzând succesiunea a șase suverani, cu toții
[40] învățați sau promotori ai învățăturii.[258] Această epocă a fost, sub toate aspectele temporale, cea mai fericită și mai înfloritoare pe care a trăit-o Imperiul Roman (care era, pe atunci, un model pentru lumea întreagă). Iar acest timp fericit i-a fost revelat și prefigurat lui Domițian într-un vis, în noaptea de dinainte de a fi ucis: a visat că pe umerii săi crește un cap de aur care semnifica, iată, chiar epoca de aur care avea să înceapă.[259] Voi face aici o comemorare a acestor suverani luminați; chiar dacă materialul [discursului care urmează] este comun, și chiar dacă ar putea fi mai potrivit pentru un exercițiu retoric decât pentru un tratat cum este acesta, totuși, pentru că este relevant pentru chestiunea pe care o discutăm, și pentru că, așa cum se spune *Apollo nu-și ține arcul întotdeauna îndoit*[260] și pentru că doar

---

[258] Între domniile nefaste ale lui Domițian (asasinat în 96) și Commodus (singur la putere din 180), s-au succedat șase împărați luminați: Nerva (96–98), Traian (98–117), Hadrian (117–138), Antoninus Pius (138–161) și Marcus Aurelius (161–180), care a domnit împreună cu fiul său, Commodus, între 177–180.

[259] Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Titus Flavius Domitianus" XXIII (Suetonius 1958: 357), citat și în *Ess*, „Of Prophecies" (OFB XV: 113).

[260] Horațiu, *Ode* II, x, 19–20: „cu lira cântă Apollo și nu pe veșnicie / întinde arcul său" (Horațiu 1980, I: 157).

a-i numi ar fi un gest gol şi superficial, nu voi omite cu totul această parte.

Primul dintre ei a fost Nerva; iar excelenta constituţie a guvernării sale a fost descrisă de Cornelius Tacitus dintr-o singură suflare: *el a unit şi a reconciliat între ele două lucruri care nu stătuseră până atunci niciodată împreună: stăpânirea şi libertatea.*[261] Iar ca dovadă a învăţăturii sale, ultimul act al scurtei sale domnii care s-a păstrat în memoria posterităţii este o scrisoare către fiul său adoptiv, Traian, în care se exprima dezamăgirea provocată de ingratitudinea contemporanilor săi, foarte bine cuprinsă într-un vers de Homer:

O, Phoebus, cu razele tale răzbună aceste lacrimi.[262]

Traian, succesorul său, nu era el însuşi un învăţat. Însă dacă luăm aminte la cuvintele Mântuitorului nostru, care spunea: *Cel care primeşte un profet în numele unui profet va fi răsplătit ca profet*[263], atunci Traian merită să fie plasat alături de cei mai înţelepţi suverani, pentru că n-a existat un mai mare admirator şi un binefăcător mai generos al învăţăturii decât el; fondator de faimoase biblioteci, susţinând mereu învăţaţi pentru funcţiile înalte din administraţie, mereu asociindu-se cu profesori şi preceptori învăţaţi, despre care se spune că aveau parte de sprijin la curtea imperială. Pe de altă parte, cât de mult a fost admirată virtutea şi guvernarea lui Traian, şi cât de renumită a fost ea, nu este nicăieri exprimat mai viu decât în legenda despre Grigore cel Mare, episcopul Romei, cunoscut pentru marea lui invidie faţă de tot ce era virtute păgână, dar despre care se spune că,

[261] Parafrază la Tacit, *Despre viaţa şi caracterul lui I. Agricola* III: „Nerva Cezar a îmbinat două principii, odinioară de neîmpăcat, puterea absolută şi libertatea" (Tacitus 1958–1964, I: 62).

[262] Homer, *Iliada* I, 42: „Stropii de plâns cu săgeţile tale plătească-mi danaii!" (Homer 1985: 44), vers invocat de Nerva, potrivit lui Cassius Dio, *Istoria romană* LXVIII, 3 (Cassius Dio 1973–1985, III: 300).

[263] Matei 10: 41.

din iubirea și respectul pe care-l avea pentru virtuțile morale ale lui Traian, a ridicat o pasionată rugăciune către Dumnezeu, pentru ca acesta să elibereze sufletul împăratului din iad. Povestea spune că ar fi reușit, însă cu condiția să nu mai ceară vreodată ceva asemănător.[264] În timpul acestui luminat suveran, de asemenea, persecuțiile la adresa creștinilor au fost întrerupte, la sfatul lui Plinius Secundus, un mare învățat, susținut de Traian.

Hadrian, succesorul acestuia, a fost omul cel mai plin de curiozitate dintre toți cei care au trăit vreodată; un cercetător fără
[41] limite, într-o asemenea măsură încât mulți au considerat faptul că dorea să înțeleagă toate lucrurile, și nu se limita doar la cele mai ușor de înțeles, ca pe un defect al minții sale.[265] Ajunsese astfel să se îmbolnăvească de boala de care suferise și Filip Macedon, căruia, după o dispută cu un muzician despre muzică în care voia cu orice preț să aibă dreptate, acesta din urmă i-a spus: *Să ne apere Dumnezeu, stăpâne, ca norocul să ajungă să vă fie atât de potrivnic, încât să știți lucrurile astea mai bine decât mine.*[266] Dumnezeu a vrut însă să folosească în acele zile curiozitatea acestui împărat ca pe un instrument pentru a ajunge la pacea Bisericii. Cum acesta vedea în Christos un obiect de venerare – nu ca Dumnezeu sau ca Mântuitor, ci pur și simplu ca o nouă minune –, și cum îi ținea chipul în galeria sa de portrete,

---

[264] Povestea se găsește de pildă la Dante, *Divina comedie*, „Purgatoriul", X, 73–76 (Dante 1954–1957, II: 100) și „Paradisul" XX, 106–108 (Dante 1954–1957, III: 240); ar putea proveni din Ioan Diaconul, *Sancti Gregorii Magni Vita* (Migne 1844–1864, LXXV: col. 105–106). Bacon va omite însă în întregime acest pasaj în *DAS*.

[265] Cassius Dio, *Istoria romană* LXIX, 3: „Asemenea ambiții [ale lui Hadrian] nu făceau nimănui nici un rău, dar la mijloc mai era și o teribilă invidie față de toți cei care se distingeau într-o direcție oarecare, sentiment care i-a dus pe mulți spre ruină, iar pe alții chiar la pierderea vieții. Într-adevăr, din dorința de a-i întrece pe toți în toate, nutrea numai ură față de oricine l-ar fi depășit în indiferent ce" (Cassius Dio 1973–1985, III: 322–333).

[266] Plutarh, *Moralia* 643D. Vezi și *VT* (SEH III: 230).

alături de Apollonius (cu care, în imaginația sa vană, credea că s-ar asemăna într-o oarecare măsură)[267], toate acestea au servit la aplanarea urii puternice care exista în acele timpuri împotriva numelui de creştin, astfel că Biserica a avut parte de o epocă de pace.[268] Cât despre guvernarea civilă, deşi [Hadrian] nu a ajuns la gloria lui Traian în privința armelor sau a perfecțiunii justiției, l-a depăşit în privința bunăstării şi fericirii de care s-au bucurat supuşii săi. Traian a ridicat multe clădiri şi monumente faimoase; atât de multe, încât Constantin cel Mare obişnuia să-l numească, cu invidie, *Parietaria*, „plantă de perete"[269], tocmai pentru că numele lui era pe atât de multe ziduri. Toate aceste clădiri şi lucrări erau construite însă spre slava propriului nume, şi nu pentru uzul şi folosul oamenilor. În schimb, Hadrian şi-a petrecut întreaga domnie în pace, supraveghind funcționarea imperiului, dând ordine sau ocupându-se personal de reedificarea oraşelor, cetăților şi a forturilor decăzute, de devierea râurilor sau de construirea de poduri, ca şi de înzestrarea

[267] Apollonius din Tyana, filozof neopitagoreic din sec. I d.Chr., despre care se spunea că era *theurgos* şi înzestrat cu puteri miraculoase de vindecare (Philostratos 1997), a fost comparat spre sfârşitul secolului al III-lea cu Christos de către un anume Hierocles, guvernator al Bitiniei. Împotriva acestuia apologetul creştin Eusebiu din Cezareea (c. 263–339) a scris o lucrare, *Răspuns la scrierea lui Filostrat despre Apollonius din Tyana din pricina comparației lăsate de Hierocles între Apollonius şi Christos* (*Contra Hieroclem*), în care analizează critic miracolele înfăptuite de Apollonius, susținând că acesta nu avea nimic divin.

[268] Ellis semnalează (SEH III: 305) o confuzie între Hadrian şi Alexander Severus (împărat între 222 şi 235), despre care Aelius Lampridius („Alexander Severus" XXIX) scria că „în capela sa [...] avea aşezate portretele împăraților celor mai buni şi mai aleşi, pe ale celor mai venerabili dintre ceilalți oameni, între care erau Apollonius şi [...] Christos, Abraham, Orpheus şi alții la fel" (Aelius Lampridius 1971: 276).

[269] Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus* XLI, 13: „Obişnuia să-l numească pe Traianus *Buruiană de ziduri* («paracherniță»)" (Pseudo-Aurelius Victor 2012: 209).

oraşelor şi a comunităților cu noi legi şi constituții, acordând drept de vot sau cetățenie; astfel încât întreaga sa epocă a fost un fel de mare încercare de a corecta erorile sau viciile epocilor precedente.

Succesorul său, Antoninus Pius[270], a fost un suveran extrem de învățat, având intelectul subtil şi răbdător al unui scolastic. Şi asta în asemenea măsură, încât în vorbirea comună (cea care nu lasă nici o virtute neremarcată) ajunsese să fie numit *cymini sector*[271] sau despicător de semințe de chimion – adică una dintre cele mai mici semințe – pentru că avea răbdare şi spiritul bine întocmit, astfel încât putea vedea cele mai minuțioase şi mai exacte dintre distincții care se pot face între cauze. Şi aceasta, fără îndoială, era fructul liniştii interioare şi seninătății unei minți cunoscute pentru marea sa bunătate, eliberată de spaime, remuşcări sau scrupule, fără iluzii sau afectare. Fie că domnea,
[42] fie că trăia, pur şi simplu, el avea mintea mereu întreagă şi prezentă.[272] Se apropia astfel de creştinism, devenind, cum îi spunea Agrippa sfântului Pavel, *pe jumătate creştin*[273], pentru că ținea la mare stimă religia şi legea creştine şi nu doar că a încetat persecuțiile, dar a oferit chiar condiții pentru mersul înainte al creştinismului.

I-au urmat acei frați divini, cei doi fii adoptivi, Lucius Commodus Verus, fiul lui Aelius Verus, atât de iubitor de arte

---

[270] Antoninus Pius (86 şi 161), împărat roman între 138 şi 161, succesorul lui Hadrian (o vreme este consilierul lui Hadrian, apoi acesta îl adoptă şi îl desemnează urmaş).

[271] Cu sensul de cineva care taie firul în patru. Vezi Cassius Dio, *Istoria romană* LXX, 3 (Cassius Dio 1973–1985, III: 339).

[272] Bacon face aici portretul înțeleptului stoic, ale cărui principale trăsături de caracter sunt „constanța", „liniştea interioară" şi „generozitatea". Vezi, de exemplu, Lipsius 1595. Vezi şi Jalobeanu 2008, 2010b.

[273] Referire la aducerea sfântului Pavel înaintea lui Irod Agrippa II, înainte de deportarea lui la Roma; vezi Faptele Apostolilor 26: 28. Despre cinstirea acordată de Antoninus Pius creştinilor, vezi Cassius Dio, *Istoria romană* LXX, 3 (Cassius Dio 1973–1985, III: 338–339).

frumoase, încât l-a numit pe poetul Marțial *Vergiliu al meu*, și Marcus Aurelius Antoninus, care l-a pus în umbră pe fratele său, supraviețuindu-i cu mult, și ajungând să fie numit Filozoful[274]. El nu numai că i-a depășit pe toți ceilalți în învățătură, dar i-a depășit și în ceea ce privește perfecțiunea tuturor virtuților regale; și asta într-o asemenea măsură, încât împăratul Iulian, în cartea sa numită *Cezarii*, o satiră la adresa tuturor predecesorilor săi, și-a imaginat cum aceștia sunt invitați la banchetul zeilor, cu Silenus, bufonul, la capătul mesei și bătându-și joc de fiecare, după cum intra. Când a intrat însă Marcus Filozoful, Silenus a rămas mai întâi împietrit, apoi s-a pierdut cu firea, pentru că nu știa de unde și cu ce să-l prindă.[275] Până la urmă, singurul lucru de ironizat a fost răbdarea pe care o avea cu soția sa.[276] Virtutea acestui suveran, continuând-o pe cea a predecesorului său, a făcut numele de Antoninus atât de respectat în lume – deși dezonorat de Commodus, Caracalla și Heliogabalus –, încât, atunci când Alexander Severus a refuzat acest nume, pentru că nu făcea parte din familie, Senatul, într-un singur glas, a strigat *fie numele de Antoninus asemeni numelui de Augustus*[277]; la o asemenea venerație ajunsese numele și renumele acestor doi împărați pe acele timpuri, încât numele lor putea fi văzut ca o bună adăugire perpetuă la zestrea unui suveran. De asemenea, în timpul aceluiași împărat, Biserica s-a bucurat de o pace aproape continuă. Vedem astfel, în această serie de șase suverani, efectele benefice ale învățăturii asupra suveranului, pictate viu pe marea canava a lumii.

---

[274] Iulius Capitolinus, „Marcus Antoninus" I: „Marcus Antoninus a fost un om care toată viața s-a ocupat de filozofie și care a întrecut în puritatea vieții pe toți ceilalți împărați" (Iulius Capitolinus 1971: 73).

[275] Iulian Apostatul, *Cezarii sau Banchetul* 312[a–d].

[276] E vorba despre Faustina, vezi *supra*, nota 114.

[277] Aelius Lampridius, „Alexander Severus" X (Aelius Lampridius 1971: 263).

Pentru o pictură de dimensiuni mai modeste (cum nu pot să vorbesc de Majestatea Voastră, aflată în viață), cea mai frumoasă, după judecata mea, este cea a reginei Elisabeta, predecesoarea voastră imediată în această parte a Britaniei[278]; un suveran căruia, dacă Plutarh ar mai trăi și ar trebui să continue viețile sale paralele, greu i-ar putea găsi o pereche printre femei.[279] Această doamnă era înzestrată cu o învățătură unică pentru genul ei și rară chiar printre suveranii bărbați, fie că vorbim
[43] de cunoașterea limbilor, a științelor, moderne sau antice, a celor divine sau a umanioarelor.[280] Până în ultimul an al vieții ei obișnuia să-și fixeze ore speciale pentru citit, într-un mod mai constant și mai plin de hărnicie decât oricare dintre studenții universităților noastre. Cât despre guvernarea ei, sunt sigur că nu exagerez dacă afirm că această parte a insulei noastre n-a avut niciodată 45 de ani mai fericiți; și asta nu din cauza unor timpuri de pace, ci numai și numai ca urmare a înțelepciunii acestei guvernări. Dacă ar fi să considerăm că, pe de-o parte, s-au stabilit: adevărul religiei, pacea și securitatea, buna administrare a justiției, folosirea temperată a prerogativelor (nici fără rigoare, dar nici cu severitate), dacă considerăm starea înfloritoare a învățăturii, perfect potrivită unui asemenea patronaj, buna stare a vistieriei coroanei, dar și bunăstarea supușilor, obiceiul obedienței și moderația nemulțumirilor, iar, pe de altă parte, dacă luăm în calcul disputele între religii, tulburările din țările învecinate, ambiția Spaniei și opoziția Romei, precum și faptul

---

[278] Elisabeta a fost regina Angliei, pe când Iacob I era primul rege al Regatului Unit al Angliei și al Scoției.

[279] Aceeași apreciere într-o scrisoare din 2 aprilie 1605 către lordul cancelar Ellesmere (SEH X: 250).

[280] Potrivit lui Roger Ascham, regina Elisabeta stăpânea foarte bine latina, italiana, franceza și spaniola, având și o bună cunoaștere a limbii grecești. Ascham susține că regina „era atât de învățată, încât șase dintre cei mai distinși gentlemeni de la curte luați la un loc nu puteau rivaliza cu ea" (Ascham 1570: 21).

că regina era singură şi celibatară; dacă luăm, cum spun, în considerare toate aceste lucruri, cred că nu puteam găsi un exemplu mai bun, mai recent şi mai remarcabil pentru scopul pe care-l avem în vedere, şi anume demonstrarea conjuncției permanente care există între învățătura suveranului şi fericirea poporului.

Învățătura nu are, de altfel, influență doar asupra meritelor politice şi a virtuții morale, doar asupra artelor sau asupra temperamentului guvernării şi păcii regatului, ci are o putere şi o eficacitate cu nimic diminuate şi asupra virtuților marțiale şi puterii militare, aşa cum se poate vedea în exemplul lui Alexandru cel Mare, sau al lui Cezar, menționate deja, însă care merită acum reluate pe îndelete. Nu este nevoie să facem o trecere în revistă a virtuților lor războinice sau a actelor lor de vitejie; acestea sunt bine cunoscute şi au fost celebrate ca minuni ale vremii lor. Ar fi însă pertinent să spunem câte ceva mai degrabă despre înclinarea către cunoaştere a acestor suverani, şi despre perfecțiunea la care au ajuns într-ale învățăturii.

Alexandru a fost crescut şi învățat de Aristotel, marele filozof, cel care i-a şi dedicat o serie dintre cărțile sale. A fost slujit şi de Callisthenes[281] şi diverse alte persoane învățate, care îl urmau pe câmpul de luptă, în călătoriile şi cuceririle sale. Ce preț punea pe învățătură rezultă din următoarele trei exemple. Mai întâi, felul în care dădea glas invidiei pentru Ahile, cel care a avut noroc să-l aibă pe Homer pentru a-i trâmbița eroismul[282]; apoi, în judecata pe care a formulat-o cu referire la prețiosul cabinet[283] [44]
al lui Darius, descoperit în tezaurul acestuia. Când a fost întrebat

[281] Callisthenes din Olint, nepotul lui Aristotel, l-a însoțit pe Alexandru cel Mare în expedițiile sale, în calitate de istoric care consemnează faptele petrecute.

[282] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XV: „Ungând apoi cu ulei statuia lui Ahile [...] i-a pus o coroană pe cap şi l-a fericit, fiindcă în viață a avut parte de un prieten credincios, iar după moarte, de un mare crainic" (Plutarh 1960–1971, III: 370).

[283] Cufăr, casetă; Bacon traduce însă cu un termen al timpului său.

ce anume ar fi demn de păstrat în acest scrin, Alexandru a propus operele lui Homer.[284] În al treilea rând, scrisoarea pe care i-a scris-o lui Aristotel, după ce acesta și-a făcut cunoscute cărțile despre natură, în care-l certa pentru a fi făcut publice misterele și secretele filozofiei, și i-a dat de înțeles că el însuși urmărește să exceleze mai degrabă în cunoaștere și învățătură, decât în putere și stăpânire.[285] Iar folosul pe care l-a tras de pe urma învățăturii apare clar, ba chiar strălucește, în toate discursurile, în toate răspunsurile sale, pline de știință și de bună folosire a cunoașterii, în toată varietatea ei.

Chiar dacă pare oarecum școlărește să repetăm aici lucruri pe care orice om le știe, cum argumentul pe care doresc să-l formulez m-a condus încoace, sunt mulțumit că oamenii pot observa că sunt în aceeași măsură dispus să construiesc apologia (pentru că mulți vor numi astfel această întreprindere a mea) unui Alexandru, Cezar sau Marcus Antonius, morți de multe sute de ani, sau a unora încă în viață. Ceea ce urmăresc este să arăt cum împodobește și glorifică învățătura însăși suveranitatea, și nu să aduc laude unuia sau altuia. Iată, de pildă, modul în care Alexandru i-a vorbit lui Diogene: nu cumva găsim în el o întruchipare a uneia dintre marile întrebări ale filozofiei morale, și anume, dacă fericirea supremă constă în aprecierea sau în condamnarea lucrurilor exterioare? Când l-a văzut pe Diogene, pe deplin mulțumit cu atât de puțin, le-a spus celor care-și băteau joc: *Dacă nu aș fi fost Alexandru, mi-aș fi dorit să fiu Diogene.*[286] La acestea, însă, Seneca a replicat spunând: *Mai multe erau lucrurile pe care Diogene le-ar fi refuzat decât*

---

[284] Plinius, *Istoria naturală* VII, 108 (Plinius 2001–2004, II: 43–44) și Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XXVI (Plutarh 1960–1971, III: 383).

[285] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" VII (Plutarh 1960–1971, III: 362–363).

[286] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XIV (Plutarh 1960–1971, III: 369).

cele pe care Alexandru le-ar fi putut oferi sau de care s-ar fi putut bucura.[287]

Remarcați apoi acea frază pe care [Alexandru] o repeta adesea: *că se simte muritor mai ales în două lucruri: în somn și în plăcerile trupului*[288] și care pare extrasă din profunzimile filozofiei naturale, de parcă ar fi fost spusă de Aristotel sau Democrit, mai degrabă decât de Alexandru. La fel, acel discurs de umanitate și poezie când, rănit și sângerând, l-a chemat la el pe unul dintre lingușitorii săi, care ceruse să-i fie acordate onoruri divine, și i-a spus: *Uite, acesta este sânge; nu este licoarea divină despre care ne spune Homer*[289] *că a țâșnit din mâna lui Venus atunci când a fost străpunsă de Diomede.*[290]

Se poate remarca apoi înzestrarea cu care a făcut critica logicii, în ce i-a spus lui Casandru, după ce fusese adusă o învinuire împotriva tatălui acestuia, Antipater. Alexandru a spus: *Crezi* [45]
că acești oameni ar fi venit de atât de departe pentru a se plânge, dacă nu ar fi avut un motiv serios de nemulțumire? iar Casandru a răspuns: *Asta-i și ideea, căci s-au gândit că nu vor fi respinși.*

---

[287] Seneca, *Despre binefaceri* V, 4 (Seneca 2005: 133), având în vedere următorul episod relatat în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* VI, 38: „Alexandru cel Mare veni și, stând în față lui, îi spuse: «Cere-mi orice favoare vrei», la care Diogene răspunse: «Nu-mi lua lumina soarelui»" (Diogenes Laertios 1963: 305). Anecdota figurează și în Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XIV (Plutarh 1960–1971, III: 369).

[288] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XX: „A adăugat că, fiind muritor, știe bine că din culcare și din împreunare, ca dintr-o singură slăbiciune, este înnăscută în firea omenească și suferința, și plăcerea" (Plutarh 1960–1971, III: 379); de asemenea, Plutarh, *Moralia* 65F.

[289] Homer, *Iliada* V, 330–335 (Homer 1985: 138).

[290] Bacon combină două versiuni ale episodului, cea din Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XXVIII (Plutarh 1960–1971, III: 386) și cea din Plutarh, *Moralia* 180E. Scena e amintită și de Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola LIX (Seneca 1967: 152), ca un exemplu de refuz al lingușelilor.

La care Alexandru, râzând, a spus: *Iată care sunt șireteniile logicii lui Aristotel – să abordezi o problemă din ambele direcții, pro și contra.*[291]

Merită observat însă și cât de bine știa să se folosească el însuși de această artă, atunci când era în interesul său. Așa a fost atunci când, într-o seară, la un ospăț la care participa și Callisthenes – împotriva căruia nutrea un resentiment secret pentru că acesta se opusese noii ceremonii prin care era slăvit[292] –, unii au propus ca același Callisthenes, bun orator, să țină un discurs, pe o temă la alegere. Ceea ce a și făcut, alegând drept temă lauda națiunii macedonene și achitându-se atât de bine de acest lucru, încât ascultătorii au fost fermecați. Atunci Alexandru, nemulțumit, a spus: *A fost ușor să fii elocvent într-un asemenea subiect frumos. Întoarce-ți armele și să auzim ce poți să spui împotriva noastră.* Ceea ce Callisthenes a făcut, ba chiar cu o asemenea maliție și vioiciune, încât Alexandru l-a întrerupt, spunând: *Mai întâi frumusețea cauzei l-a făcut elocvent, apoi ciuda l-a făcut elocvent din nou.*[293]

De remarcat este și modul în care folosea tropii retoricii, excelenta întrebuințare a metaforei, ca atunci când l-a pus la punct pe Antipater, guvernator imperios și tiranic. Când unul dintre prietenii lui Antipater i l-a lăudat pe acesta lui Alexandru

---

[291] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" LXXIV: „«Ce zici, acești oameni au străbătut ei cale atât de lungă, fără să fie mânați de vreo nedreptate îndurată, ci numai ca să scornească învinuiri nedrepte?» Casandru a răspuns că semnul învinuirii nedrepte constă în chiar faptul că au bătut cale lungă pentru a fugi de dovezi. Alexandru a zis, râzând: «Astea sunt sofisme învățate de la Aristotel, bune și pentru și contra [...]»" (Plutarh 1960–1971, III: 431).

[292] Alexandru dorea să fie slăvit precum regii orientali, făcându-se plecăciuni în fața lui. Callisthenes însă refuza să facă astfel de închinăciuni; vezi Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" LIV (Plutarh 1960–1971, III: 413).

[293] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" LIII (Plutarh 1960–1971, III: 412–413).

tocmai pentru moderația sa, susținând că, spre deosebire de alți locotenenți de-ai săi, nu degenerase, împrumutând trufia persană şi folosirea purpurei, ci păstrase vechiul port macedonean, negru, Alexandru a răspuns: *Adevărat, însă Antipater este numai purpură pe dinăuntru.*[294] Sau când Parmenion venise la el pe câmpiile Arbelei, arătându-i puzderia de inamici, aşa cum se vedeau datorită nenumăratelor focuri de tabără, de parcă ar fi fost un nou firmament de stele, şi l-a sfătuit să atace noaptea, iar Alexandru a răspuns că *nu va fura victoria.*[295]

În materie de politică, merită semnalată distincția semnificativă, atât de bine cunoscută în toate timpurile, pe care a făcut-o între prietenii săi Hephaistion şi Crateros, când a spus că unul îl iubeşte pe Alexandru, în timp ce celălalt îl iubeşte pe rege, descriind astfel diferența principală dintre cei mai buni slujitori ai oricărui rege: unii, din afecțiune, iubesc persoana, alții, din datorie, iubesc coroana.[296]

Cântăriți, de asemenea, acea critică remarcabilă a greşelii atât de des întâlnite printre sfătuitorii prinților, şi anume faptul că aceştia oferă sfaturi potrivite cu mintea şi cu destinul lor, şi nu privind spre cel al stăpânilor: când la marile promisiuni [46]
şi oferte ale lui Darius, Parmenion a spus: *Aş accepta cu siguranță această ofertă, dacă aş fi Alexandru*, iar Alexandru a răspuns: *şi eu, dacă aş fi Parmenion.*[297]

În sfârşit, cântăriți acel răspuns rapid şi pertinent pe care l-a dat când, făcând daruri imense prietenilor şi servitorilor, a

[294] Plutarh, *Moralia* 180E, unde Antipater apare de fapt ca purtând straie albe. „Este numai purpură pe dinăuntru", adică nutreşte în ascuns ambiții nemăsurate.

[295] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XXXI (Plutarh 1960–1971, III: 390).

[296] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XLVIII (Plutarh 1960–1971, III: 406).

[297] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XXIX (Plutarh 1960–1971, III: 387).

fost întrebat ce reține pentru el și a spus: *Speranța*[298]; cântăriți, deci, dacă nu cumva împărțeala a fost corectă, pentru că speranța este averea acelora care s-au hotărât să ducă încercări eroice. Aceeași a fost și averea lui Cezar, când s-a dus în Galia prima dată, în timp ce averea îi era cu totul secătuită de propria generozitate.[299] Și tot aceeași era averea acelui prinț nobil și atât de ambițios, Henri, duce de Guise, despre care se spunea de obicei că este cel mai mare creditor al Franței, pentru că și-a transformat întreaga proprietate în obligații.[300]

În concluzie, așa cum anumiți critici obișnuiesc să spună, hiperbolizând, *Dacă toate științele s-ar pierde, le-am putea regăsi în Vergiliu*, tot astfel putem spune că există, cu adevărat, în câteva exemple de discursuri și vorbe de duh spuse de acest mare suveran, urme de cunoaștere și mărci ale înțelepciunii. În admirația acestora, am ajuns să-l prezint nu ca Alexandru cel Mare, ci ca student al lui Aristotel, mergând astfel, poate, prea departe.

Cât despre Iulius Cezar, excelența învățăturii sale nu are nevoie să fie susținută cu argumente privind educația sa, oamenii de care se înconjura sau vorbele sale memorabile; ea transpare mult mai bine din scrierile lui, dintre care unele, din păcate, s-au pierdut, altele există însă și sunt cunoscute de toată lumea. Mai întâi, vedem că ne-a lăsat excelenta istorie a propriilor sale războaie, intitulată simplu, *Comentariu*[301]. Toate timpurile care

---

[298] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" XV (Plutarh 1960–1971, III: 370).

[299] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" XI (Plutarh 1960–1971, III: 466).

[300] Henri de Lorraine, cel de-al treilea duce de Guise (1550–1588), șeful Ligii Catolice și apropiat al Caterinei de Medici, a participat la întâlnirea secretă care a pus la cale masacrul din Noaptea Sfântului Bartolomeu (1572). Descrierea ducelui drept „cel mai mare creditor al Franței" mai apare în *Apo* (OFB VIII: 238) și în *ACI* (SEH X: 144).

[301] Cezar își numea *comentarii* lucrările *De bello Gallico* și *De bello civili*, un termen care desemna inițial însemnări despre evenimente recente.

i-au urmat au admirat această construcție solidă, importanța subiectului, pasajele originale, imaginile, acțiunile și personajele vii, expuse cu cea mai mare acuratețe a cuvintelor și perspicacitate a istorisirii din toate câte au fost încercate vreodată. Iar acest lucru nu era efectul vreunui dar natural, ci al învățăturii și preceptelor, așa cum o mărturisește acea scriere, *De Analogia*[302], o filozofie a gramaticii și limbajului, în care s-a străduit să facă din folosința comună a cuvintelor (*vox ad placitum*) o întrebuințare corectă (*vox ad licitum*) și să reducă modul de a vorbi, de la ceea ce se practică de obicei, la ceea ce este acurat și potrivit (cu subiectul); de parcă ar fi o imagine a cuvintelor, din viața rațiunii.

Am primit astfel de la el, ca monument al puterii și învățăturii sale, reforma calendarului.[303] Este relevant că a considerat drept o mare glorie personală observarea și cunoașterea legii cerurilor, necesară pentru a formula legi pe pământ, pentru oameni.

Tot astfel, în cartea sa *Anti Cato*, se vede ușor că urmărea [47]
tot atât de mult o victorie a intelectului pe cât era de interesat de una războinică; și astfel se angajase într-o dispută cu cel mai mare campion al scrisului elegant care a trăit vreodată, Cicero, oratorul.[304]

---

[302] O scriere pierdută. Cicero o prezintă ca o lucrare „despre principiile/metoda vorbirii cât mai acurate a latinei" (*Brutus*, LXXII).

[303] Cezar a decretat o reformă a calendarului în 46 î.Chr., menită a micșora diferențele față de anul solar; vezi Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" LIX (Plutarh 1960–1971, III: 507), Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Caius Iulius Cezar" XL (Suetonius 1958: 23). Ea prevedea adăugarea a 90 de zile la an și reorganizarea lunilor. Calendarul iulian („stilul vechi") a fost ajustat în 1582 de papa Grigore XIII („stilul nou"), însă Anglia l-a adoptat abia în 1752.

[304] O lucrare pierdută, îndreptată împotriva panegiricului scris de Cicero pentru Cato cel Tânăr (adversarul lui Cezar); vezi Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" LIV (Plutarh 1960–1971, III: 503), Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Caius Iulius Cezar" LVI (Suetonius 1958: 32), Cicero, *Scrisori către Atticus* XIII, 40, 41, 44 (Cicero 1977, II: 418–419), Aulus Gellius, *Nopțile atice* IV, xvi, 8 (Aulus Gellius 1965: 140).

Tot așa, în colecția sa de apoftegme[305], vedem că i se părea mai demn de laudă să colecționeze vorbele înțelepte ale altora, decât să-și ridice propriile cuvinte la rang de oracole, cum fac mulți suverani, în special datorită lingușirii altora. Și totuși, dacă ar fi să enumăr câteva dintre vorbele sale, așa cum am făcut cu cele ale lui Alexandru, pot spune că ele sunt cu adevărat, așa cum spunea Solomon, *cuvintele înțelepților sunt asemenea bolduri-lor de mânat vite și piroanelor înfipte adânc*[306]. Voi da doar trei exemple, nu atât remarcabile prin eleganța lor, cât de admirat pentru vigoare și eficacitate.

Mai întâi, să nu uităm că [Cezar] era un maestru al cuvintelor, în stare să potolească, cu un cuvânt, o revoltă a soldaților. Iată cum s-a întâmplat. La romani, când generalii se adresează armatei, folosesc cuvântul *milites*; când magistratul vorbește poporului, folosește cuvântul *quirites*. Soldații se agitau și erau pe punctul de a se răscula, cerând să fie eliberați; nu pentru că voiau să fie lăsați la vatră, ci pentru ca, prin aceste presiuni, să obțină de la Cezar alte condiții de plată. Atunci, acesta, fiind hotărât să nu cedeze, după o scurtă tăcere, și-a început discursul cu *Ego, quirites*; tratându-i de parcă ar fi fost eliberați deja. În acel moment, toți au fost atât de surprinși, de nemulțumiți și de confuzi, încât nu l-au mai lăsat să continue, ci și-au retras pretențiile și au cerut să fie din nou considerați soldați.[307]

Al doilea exemplu este acesta: lui Cezar i-ar fi plăcut mult să fie numit rege; iar unii au fost provocați să-l salute drept rege, pe când trecea, în ovații generale. El însă, observând că sunt

---

[305] O altă operă care nu s-a păstrat. Bacon are și el propria lui colecție de apoftegme (maxime), pe care a publicat-o în 1625 (*Apo*); în prefață menționează apoftegmele strânse de Cezar, regretând pierderea lor (SEH VII: 123).

[306] Ecclesiastul 12: 11.

[307] Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Caius Iulius Cezar" LXX (Suetonius 1958: 37), Appian, *Războaiele civile* II, 93 (Appian 1957: 159–160).

puțini, iar strigătele lor sunt mai degrabe slabe, i-a descurajat cu următorul joc de cuvinte: *Nu sunt rege, ci sunt Cezar*, de parcă aceia i-ar fi greşit numele.[308] Dacă observăm îndeaproape această vorbă de duh, sensul ei complet şi viu iese la iveală: mai întâi, este refuzul numelui, însă nu cu totul serios; apoi semnifică o încredere în sine şi o noblețe aproape infinite, de parcă ar fi susținut că Cezar este un titlu mai onorant – ceea ce a şi ajuns să fie, datorită meritelor sale, şi aşa a ajuns până la noi. Înainte de toate, avem de-a face cu un cuvânt seducător, spus pentru a-i convinge pe alții de propriul său scop; de parcă lupta cu statul ar fi privit doar un nume, pe care-l putea purta oricine; pentru că *Rex* era un nume de familie la romani, aşa cum *King* este şi el un nume de familie.

Ultimul dintre cuvintele memorabile pe care le voi pomeni
a fost spus lui Metellus când Cezar, după ce războiul fusese [48]
declarat, s-a înstăpânit peste Roma. Iar când a intrat în tezaurul cetății pentru a lua banii strânşi acolo, Metellus tribunul s-a opus. Atunci, Cezar i-a spus că, *dacă nu se dă înapoi, îl va lăsa mort pe loc*. Şi, ridicându-se, a adăugat: *Tinere, îmi este mai greu să vorbesc astfel decât s-o fac*.[309] O frază compusă din cea mai mare amenințare şi maximum de clemență ce pot ieşi pe gura unui om.

Pentru a încheia şi conchide aceste exemple: este evident că Cezar era conştient de propria sa excelență într-ale învățăturii şi că ştia s-o folosească. Aşa s-a întâmplat atunci când cineva s-a arătat mirat că Lucius Sulla a renunțat la dictatură, iar Cezar, cu o ironie care-i servea propria cauză, a răspuns că *Sulla nu are talent la litere, şi deci nu ştie să dicteze*.[310]

---

[308] Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Caius Iulius Cezar" LXXIX (Suetonius 1958: 41), Appian, *Războaiele civile* II, 108 (Appian 1957: 170).

[309] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" XXXV (Plutarh 1960–1971, III: 489).

[310] Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Caius Iulius Cezar" LXXVII (Suetonius 1958: 40).

Aici ar fi, probabil, potrivit să părăsim subiectul cu privire la modul în care se întâlnesc virtutea militară şi învățătura – pentru că ce exemplu ar putea să mai aibă greutate după cele al lui Alexandru şi al lui Cezar? Merită însă să mai adăugăm unul, interesant prin raritatea circumstanțelor sale, prin felul în care se poate trece de la deriziunea totală la minunarea extremă. Este vorba despre Xenofon, filozoful, care a plecat de la şcoala lui Socrate în Asia, cu expediția lui Cyrus cel Tânăr împotriva regelui Artaxerxes. Xenofon era în acel moment foarte tânăr, nu fusese niciodată la război, nu avea nici un post de comandă, ci urma armata ca voluntar, din dragoste pentru prietenul său Proxenos.[311] Era totuşi prezent când Falinus veni cu mesajul de la marele rege, după ce Cyrus a fost ucis pe câmpul de bătaie, iar grecii, doar o mână de oameni, erau înconjurați, în mijlocul teritoriului inamicului, cu retragerea tăiată de o grămadă de râuri navigabile, la multe sute de mile [de casă]. Mesajul le cerea să arunce armele şi să se pună la mila regelui. La auzirea acestui mesaj, mai mulți dintre soldați începură să vorbească cu Falinus; iar dintre toți, Xenofon spuse: *Dar bine, Falinus, nu ne-au rămas decât aceste două lucruri: armele şi virtutea noastră. Dacă predăm armele, cum vom mai putea spera să ne folosim virtutea?* Falinus, zâmbindu-i, răspunse: *Dacă nu mă înşel, tinere, eşti atenian; ai studiat probabil filozofia, iar ceea ce spui este foarte drăguț; însă te înşeli foarte tare dacă crezi că virtutea ta poate rezista în fața*
[49] *puterii regelui.*[312] Iată, aici, deriziunea. Ei îi urmează minunarea. Iată-l pe acest tânăr învățat – filozof, pe deasupra – cum a reuşit ca, după ce căpitanii grecilor au fost ucişi mişeleşte în timpul negocierilor, să-i conducă pe cei zece mii de soldați, din inima

[311] Xenofon, *Anabasis* III, 1 (Xenofon 1964: 117). De fapt, Xenofon fusese atras de faptul că Proxenos îi făgăduise că îl va împrieteni cu Cyrus.

[312] Xenofon, *Anabasis* II, 1 (Xenofon 1964: 91). Edițiile din Renaştere (de pildă cea a lui Stephanus, 1561) îi atribuie, într-adevăr, personajului Xenofon aceste cuvinte, în vreme ce edițiile moderne le pun pe seama lui Theopomp.

teritoriilor stăpânite de marele rege, prin Babilon, în Grecia, în siguranță, în ciuda întregii armate persane, spre uluirea lumii și îmbărbătarea grecilor care, la puțin timp după aceasta, au îndrăznit să se gândească din nou la invadarea Persiei. O faptă care a mai fost visată de atunci de Iason, tesalianul, încercată de Agesilaus, spartanul, și reușită abia de Alexandru Macedon, și toate acestea ca urmare și pe modelul acțiunii vitejești a acestui tânăr învățat.

Pentru a trece acum mai departe, de la virtutea imperială și militară la virtutea morală privată, să începem prin a sublinia adevărul conținut în următoarele versuri:

> *Cu siguranță, cine s-a dedicat cu devotament artelor liberale*
> *Și-a îmblânzit năravurile barbare.*[313]

Și nu numai atât: învățătura vindecă sălbăticia, barbarismul, agresivitatea minții umane, însă accentul trebuie să cadă într-adevăr pe *devotament*, pentru că o învățătură superficială are adesea chiar efectul contrar. Îndepărtează, de asemenea, ușurătatea, temeritatea, insolența, prin modul în care sugerează îndoieli și dificultăți, și antrenează astfel mintea să cântărească ambele părți ale unui argument, să respingă primele impresii și prejudecățile, să nu accepte nimic ce nu este examinat și testat. Elimină admirația deșartă, care se află la rădăcina tuturor slăbiciunilor. În general, oamenii admiră fie lucrurile noi, fie pe cele mărețe. În ce privește noutatea, oricine a înaintat cu dificultate pe drumul învățăturii și al contemplării are aceste cuvinte întipărite în inima sa: *Nu este nimic nou sub soare.*[314] Nu se va mai mira atunci să vadă teatrul de marionete care are loc dincolo de cortină, și va înțelege manipularea. Cât despre măreție, așa cum Alexandru cel Mare, după ce s-a obișnuit să conducă armate mari și să cucerească provinciile vaste ale Asiei, când a primit

---

[313] Ovidiu, *Ponticele* II, ix, 47–48 (Ovidiu 1957: 190, traducere diferită).

[314] Ecclesiastul 1: 9.

la un moment dat veşti din Grecia despre disputele şi certurile de acolo, despre bătăliile care se duceau pentru cel mult o cetate întărită, a spus că i se pare a fi vorba *despre un război între broaşte şi şoareci, despre care vorbeau poveştile de demult*[315]; tot aşa, dacă un om ajunge să mediteze asupra cadrului universal al naturii iar apoi îşi întoarce privirea spre pământ, şi spre oamenii de pe el (lăsând la o parte sufletele nemuritoare), nu va vedea nimic altceva decât un muşuroi în care unele furnici cară porumb, altele îşi duc în spate puii, sau altele sunt libere de povară, însă toate se agită încoace şi-ncolo, cam ca o mică grămăjoară de praf.[316] Iar acest lucru îi va alunga, sau îi va potoli, spaima de moarte, frica de adversitățile sorții, care sunt unele dintre
[50] impedimentele principale în calea virtuții şi cauza principalelor neajunsuri morale. Dacă mintea unui om este bine garnisită cu precepte privind mortalitatea şi natura coruptibilă a simțurilor, atunci el se poate lua la întrecere cu Epictet, cel care a văzut într-o zi o femeie plângând deasupra vasului de lut spart, iar a doua zi o femeie plângându-şi fiul care murise, şi a spus la acestea *ieri am văzut un lucru fragil spărgându-se, astăzi am văzut un muritor murind.*[317] Iar Vergiliu a pus împreună în mod excelent

---

[315] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Agesilaus" XV (Plutarh 1960–1971, IV: 197) unde Alexandru se referă la bătălii între şobolani. Bacon face aluzie la poemul homeric *Batrachomyomachia* („Războiul broaştelor cu şoarecii").

[316] Seneca, *Naturales quaestiones* I, „Prefață", 10 (Seneca 1999: 6–7).

[317] Epictet, *Manualul* XXVI: „când sclavul altuia sparge o cupă, ai îndată la îndemână reflecția că aceasta face parte din evenimentele obişnuite. Să ştii, prin urmare, că dacă cineva sparge cupa ta, trebuie să te comporți în acelaşi fel, ca şi cum ar fi fost spartă cupa altuia. Aplică această recomandație şi la evenimentele mai însemnate. A murit fiul altuia, sau femeia? Nu este nimeni care să nu spună că este un eveniment firesc pentru orice om. Dar, dacă-i moare cuiva unul din ai săi, îndată se vaită [...]" (Epictet 1977: 19, altă numerotare). Vezi şi *Manualul* III: „Dacă-ți place o oală de pământ, spune să-ți placă una de lut, astfel, dacă se sparge, nu te vei tulbura. Dacă îți îmbrățişezi copilul sau femeia, spune-ți că cel

şi foarte profund cunoaşterea cauzelor şi posibilitatea de a triumfa asupra fricii, ca fiind *concomitantia*:

Mult fericit cine-ntâi ale lumii temeiuri ştiut-a
Şi sub picioarele sale supusu-şi-a teama, Destinul
Nenduplecat şi-Acheronul cu lacomu-i clocot de unde.[318]

Ar fi prea lung să trecem în revistă toate remediile particulare pe care cunoaşterea le poate adminstra tuturor acestor boli ale minţii; uneori purificând erorile maligne, alteori eliminând obstrucţiile, uneori ajutând digestia, alteori stimulând apetitul, uneori alinând rănile şi potolind inflamaţiile şi aşa mai departe.[319] Voi conchide, deci, cu ceea ce ar putea fi *ratione totius*[320], şi anume: cunoaşterea este capabilă să modifice alcătuirea minţii[321], obligând-o să nu rămână fixată în defectele ei, ci să devină susceptibilă de a creşte şi de a se reforma. Pentru că omul neînvăţat nu ştie ce înseamnă să coboare în sine, sau să se examineze pe sine[322],

---

pe care îl îmbrăţişezi este un om, căci astfel, dacă moare, nu te vei tulbura" (Epictet 1977: 8, altă numerotare). Bacon pune aceste idei într-o formă mai dramatică.

[318] Vergiliu, *Georgice* II, 490–492 (Vergiliu 1967: 89). Acheronul (Aheronul) era un râu din Hades.

[319] Observaţi insistenţa asupra vocabularului medical: cunoaşterea este terapeutică, iar filozoful acţionează ca un medic, ajutând mintea să se vindece de frică, erori şi prejudecăţi moştenite, precum şi să fie capabilă de creştere şi reformă.

[320] „Esenţa a toate" (în sens concluziv). Wright sugerează (Bacon 1876: 285) o posibilă legătură cu Ecclesiastul 12: 13 „Iată, pe scurt, tot ceea ce ai auzit aceasta este: Teme-te de Dumnezeu şi păzeşte poruncile Lui!" (Biblia 2008: 672).

[321] În sensul de „corpul şi structura" minţii omeneşti: ceea ce are Bacon în vedere este atât o vindecare, o corectare a minţii, aducerea ei înapoi spre o stare de sănătate, sau o stare naturală, dar şi „creşterea" ei, lărgirea graniţelor intelectului, schimbări substanţiale care fac din mintea învăţatului altceva decât mintea unui om care nu are acces la cunoaştere.

[322] Wats trimite (Bacon 1640: 60) la Platon, *Alcibiade* 133$^{b–d}$ (Platon 1975–1993: 140–142).

nici plăcerea acelei *vieți fericite în care devii în fiecare zi mai bun*[323]. Dacă o apucă pe drumuri bune, va învăța să le parcurgă complet și spre folosul său, însă nu va ști să meargă mai departe; va învăța să-și ascundă sau să-și deghizeze greșelile, însă nu va ști cum să le corecteze; ca un lucrător prost, care coseşte, însă nu-și udă coasa niciodată învățat, dimpotrivă, va combina întotdeauna folosirea minții cu corectarea și preschimbarea ei. Mai mult, în general și pentru a conchide: *adevărul* și *binele* nu diferă decât precum sigiliul și urma sa; căci adevărul imprimă binele; iar norii erorilor sunt cei care provoacă furtunile pasiunilor și perturbărilor.[324]

De la virtutea morală, să trecem acum la chestiuni privind puterea și guvernarea, și să vedem dacă avem vreun motiv s-o comparăm, pe bună dreptate, cu ceea ce investeşte și încununează cunoaşterea în natura umană. Vedem că demnitatea guvernării este proporțională cu calitatea celor conduși.[325] A stăpâni
[51] peste animale, cum fac păstorii, este demn de dispreț; a avea putere asupra copiilor, așa cum au profesorii, este onorabil, însă lipsit de importanță. A stăpâni asupra sclavilor, pe galeră, este o ruşine, și nu o onoare. Nici puterea tiranilor nu este mult mai bună, câtă vreme se exercită asupra oamenilor care au renunțat la noblețea minții lor. De aceea s-a considerat întotdeauna că onoarea de a guverna în monarhiile și republicile libere este mult mai prețioasă, mult mai dulce decât guvernarea tiranică, pentru că se extinde și asupra voinței oamenilor, și nu doar asupra tuturor acțiunilor lor civile și militare.[326] Iar când Vergiliu a

---

[323] Xenofon, *Convorbiri memorabile* I, vi (Xenofon 1987: 25).

[324] Vezi și *Of Tribute* (Bacon 1996: 34).

[325] Wolff indică (Wolff 1910–1912, II: 251) Aristotel, *Politica* 1254ª: „Întotdeauna este mai bună stăpânirea exercitată asupra unor supuși mai buni" (Aristotel 2001: 43).

[326] În sensul în care guvernarea este înțeleasă și acceptată de voința liberă a fiecărui individ, care devine astfel un element indispensabil, un membru al organismului statal. Prin contrast, într-o tiranie, oamenii

încercat să-i atribuie lui Augustus Cezar cele mai mari onoruri umane, a făcut-o cu aceste vorbe:

popoarelor care-l ascultă,
Biruitor, le dă legi şi-şi deschide spre-Olimp a lui cale.[327]

Şi totuşi, stăpânirea asupra cunoaşterii este mai mare decât stăpânirea asupra voinţei: este putere asupra raţiunii, opiniilor şi intelectului uman, el însuşi cea mai înaltă parte a minţii[328], capabil să dea legi însăşi voinţei. Nu există vreo putere pe pământ care să guverneze, ca suveran, asupra spiritelor şi sufletelor umane, asupra cugetărilor, imaginaţiei, opiniilor, credinţelor; singura care poate face aşa ceva este cunoaşterea şi învăţătura.[329] Aşa se explică plăcerea extremă şi detestabilă care-i stăpâneşte pe acei mari eretici, falşi profeţi şi impostori de tot felul, atunci

---

se supun doar în acţiunile lor exterioare, fără ca voinţa şi intelectul lor să intre în această constituţie a statului. Aici Bacon ar fi putut avea ca sursă o serie de scrieri prin care republicanismul florentin ajunge să fie cunoscut în Anglia ca artă a conviețuirii, tehnică de formare morală a individului, medicină morală şi spirituală. Exemple de acest tip sunt Stefano Guazzo, *Civile conversation*, translated by William Pettie (London, 1578) şi Lodovico Bryskett, *A discourse of ciuill life containing the ethike part of morall philosophie* (London, 1606). Ultima este de fapt o traducere din Giambattista Giraldi Cinthio, *Tre dialoghi della vita civile* (Venezia, 1565). Pentru felul în care aceste manuale „politice" devin în varianta lor engleză manuale „morale". Vezi Miller 2000, Lievsay 1961.

[327] Vergiliu, *Georgice* IV, 561–562 (Vergiliu 1967: 131).

[328] Intelectul este cea mai „înaltă" parte a minţii în sensul în care este un sediu de comandă, cel care formulează judecăţile. Despre împărţirea şi dispunerea facultăţilor minţii, vezi cartea a II-a.

[329] Puterea temporală guvernează doar asupra acţiunilor, cel mult asupra voinţei umane; pentru Bacon, nici o putere politică, temporală, nu se poate înstăpâni asupra gândirii, imaginaţiei şi opiniilor. Interesant este că puterea spirituală, Biserica, nu este enumerată aici – ea pare să aibă putere asupra spiritelor numai datorită cunoaşterii, cea care determină formarea opiniilor şi a credinţelor.

când se găsesc în situația de a avea putere asupra credinței şi conştiinței oamenilor. Atât de mare este această [plăcere] încât, odată ce au gustat-o, sunt dispuşi să sufere orice persecuție şi orice tortură, mai curând decât să accepte s-o piardă.[330] Aceasta este ceea ce autorul Apocalipsei numeşte adâncimea sau profunzimea lui Satan.[331] Şi deci, prin argumentul contrariului, dreapta şi legiuita suveranitate asupra intelectului uman, prin forța adevărului corect interpretată[332], este ceea ce ne apropie cel mai tare de forma stăpânirii divine.

Cât despre bogăție şi progres, generozitatea cunoaşterii nu se reduce doar la a îmbogăți state sau republici, ci contribuie şi la bunăstarea persoanelor particulare. Aşa cum a fost observat cu mult înainte, Homer le-a dat mult mai multor oameni o slujbă decât au făcut-o Sulla, sau Cezar, sau Augustus, oricât de mari au fost donațiile lor, sau distribuirea de pământuri atâtor legiuni.[333] De asemenea, este greu de spus cine a mobilizat mai

---

[330] Pe de-o parte, Bacon explică aici fanatismul în termenii vocabularului pasional: fanaticul, profetul, ereticul conducător de sectă ajung să aibă putere asupra minții umane; cea mai înaltă şi mai totală putere, cea care ar trebui să fie accesibilă numai cunoaşterii „bine întrebuințate". O astfel de putere produce o pasiune puternică şi, implicit, o dependență. Pe de altă parte, Bacon sugerează modul în care cineva se poate înstăpâni asupra minților oamenilor folosind în mod ilegitim şi imoral cunoaşterea. Această cunoaştere neînsoțită de caritate şi direcționată de dorința de a manipula şi stăpâni este cea de care cercetătorul naturii trebuie să se ferească (dar pe care Bacon însuşi o studiază, ca fenomen empiric, în *SS* X, SEH II: 640–672).

[331] Apocalipsa 2: 24.

[332] Spre deosebire de eretici, care interpretează greşit adevărul şi, în loc să înstăpânească suveranitatea asupra intelectului în forma corectă, exercită un fel de fascinație, se impun pe ei înşişi ca stăpânitori, în locul adevărului, ajungând la formula demonică de stăpânire. Suveranitatea „corectă" asupra minții este guvernată de ceva aflat deasupra ei, adevărul, şi este „reglementată" de caritate.

[333] În sensul în care, *per total*, de-a lungul istoriei, mai mulți oameni şi-au câştigat traiul de pe urma recitării, studierii, publicării, transmiterii

mulți oameni: războaiele sau învățătura. Iar în ce privește suve- [52]
ranitatea, dacă meseria armelor a adus cu ea regalitatea, învățătura a adus preoția, iar aceasta a fost mereu în competiție cu imperiul.[334]

Și plăcerea, și deliciul produse de cunoaștere le depășesc pe toate celelalte, prin natura lor. Așa cum plăcerile inimii depășesc plăcerile simțurilor – în măsura în care îndeplinirea unei dorințe sau obținerea unei victorii sunt mult deasupra plăcerii oferite de un cântec sau de o cină –, nu trebuie oare ca și plăcerile intelectului să depășească cu mult plăcerile afectelor? Vedem că în toate plăcerile există sațietate și că, după ce sunt trăite și experimentate, ardoarea lor se stinge. Ceea ce ne arată că sunt în fond doar iluzii ale plăcerii, și nu plăceri propriu-zise; noutatea a fost ceea ce a plăcut, nu calitatea. Vedem deci cum tineri senzuali ajung să devină călugări, cum prinți plini de ambiție se abandonează melancoliei.[335] În ce privește cunoașterea, însă, nu există sațietate, ci satisfacția și apetitul sunt mereu interschimbabile; de aceea, cunoașterea în sine ne apare fără greș ca fiind bună. Iar importanța și eficacitatea acestei plăceri pentru atingerea unei stări de liniște și mulțumire a minții sunt mari, după cum elegant descrie Lucrețiu:

---

mai departe a operei homerice, depășind numărul de slujbași plătiți ai oricărui tiran care a trăit vreodată. Vezi Plutarh, *Moralia* 175D.

[334] Regalitatea ar fi deci un rezultat istoric al profesiunii armelor, în timp ce preoția ar fi rezultatul învățăturii. Implicit, Bacon pare să creadă că accesul la cele divine se face mai întâi printr-un fel de teologie naturală, rațională, și abia apoi prin revelație. Sociologic, cele două caste, regalitatea și preoția, sunt potențial într-un foarte vechi conflict de putere. Ele sunt două surse diferite de suveranitate, una mai demnă decât alta (conform teoriei de mai sus). Suveranitatea ideală ar însemna o împăcare a celor două – este ceea ce Bacon propune în repetate rânduri, regi sfătuiți de consilieri de tipul preoților persani, făcători de regi, sau chiar soluția teocratică din *NA*.

[335] Idee reluată împreună cu exemple în *Ess*, „Of Empire": Alexandru, Dioclețian, Carol V (OFB XV: 59).

E dulce de pe mal să vezi pe altul
Cum se trudeşte când noianul mării
E răscolit de vânturi.[336]

Este o privelişte plăcută (spune el) să stai sau să te plimbi pe malul mării, privind o corabie izbită de furtună; sau să fii într-un turn fortificat, urmărind bătălia care se poartă la picioarele tale, între două armate.[337] Este însă o plăcere incomparabil mai mare pentru mintea bine ordonată, ancorată şi fortificată de certitudinea adevărului, să privească de acolo şi să critice erorile, perturbațiile, străduințele şi agitația fără direcție a celorlalți oameni.

În sfârşit, lăsând la o parte argumentele comune[338], după care învățatul îi depăşeşte pe ceilalți în aceeaşi măsură în care omul este deasupra animalelor; după care învățatul ajunge la ceruri şi contemplă mişcările acestora, eliberându-se de trup, şi aşa mai departe, să conchidem cu acea demnitate şi excelență

---

[336] Lucrețiu, *Poemul naturii* II, 1–3 (Lucrețiu 1965: 79). Vezi şi *Ess*, „Of Truth" (OFB XV: 8).

[337] Sentimentul că te afli la adăpost, contemplând nefericirea altora, este generator de plăcere (confort mental) şi oferă o perspectivă asupra filozofiei ca sanctuar. Sursa este Lucrețiu, *Poemul naturii* II, 1–19; versurile citate mai sus continuă astfel: „Nu fiindcă / Te-ar desfăta pe tine chinul atuia, / Ci pentru că-i plăcut să vezi cu ochii / De câte rele eşti scutit tu însuți. / E dulce să priveşti fără pericol / Oştirile pe câmp încăierate / Nimic pe lume însă nu-i mai dulce / Decât să stai pe culmile senine, / Bine-ntărite, ale-nțelepciunii, / De unde să te uiți de sus la ceilalți, / Să-i vezi cum umblă rătăcind tutindeni / Şi cum mereu, căutându-şi drumul vieții, / Se-ntrec ba în talent, ba în noblețe, / Şi se muncesc înverşunat, zi-noapte, / S-ajungă până-n culmea bogăției / Şi-n stat să pună mâna pe putere! / Sărmane minți, o! inime orbite! / În ce-ntunerice, în ce primejdii / Se scurge-această viaț-aşa de scurtă! / Cum? Nu se vede oare că natura / Nimic nu strigă alta, fără numai / Ca trupul să nu simtă vreo durere, Iar sufletu-mpăcat cu sine însuşi, / Să n-aibă griji, să n-aibă nici o teamă?" (Lucrețiu 1965: 79).

[338] „Argumentele comune" se referă la argumentele filozofilor antici, stoici şi epicureici.

a cunoaşterii la care natura umană aspiră mai presus decât toate, şi anume nemurirea, dorința de a nu dispărea. Aceasta este adevăratul mobil al generării, al construirii de case sau familii; aceasta se găseşte la originea ridicării de construcții, instituții, monumente; către aceasta tinde dorința de a rămâne în memoria lumii, dorința de faimă şi celebrare; şi, de fapt, întreaga putere a dorințelor umane este cuprinsă în ea. Vedem cu cât mai durabile sunt monumentele înțelepciunii şi învățăturii decât cele ale puterii sau forței brute. Versurile lui Homer au două mii cinci [53]
sute de ani, sau chiar mai mult, fără să piardă o silabă sau o literă; în tot acest timp, ce infinitate de palate, cetăți, oraşe au decăzut şi au pierit? Nu mai putem şti cum arătau cu adevărat Cyrus, Alexandru, Cezar, nici regii sau eroii timpurilor trecute; statuile originale au dispărut, iar copiile lor au pierdut puțin câte puțin asemănarea cu originalul. Imaginea fidelă a inteligenței şi învățăturii umane se păstrează însă în cărți, la adăpost de stricăciunea timpului şi capabilă de o perpetuă renaştere. Nici măcar nu este foarte corect să le numim imagini, câtă vreme încă sunt capabile de generare, câtă vreme îşi pot arunca sămânța în mințile altora, provocând infinite acțiuni, fiind la originea unui număr infinit de opinii, de-a lungul anilor. Dacă invenția corabiei a fost considerată un lucru nobil, pentru că se obținea astfel posibilitatea de a duce bunurile materiale dintr-un loc în altul, sau de a asocia regiuni îndepărtate sub o singură administrație, atunci cât de mult ar trebui onorate literele, care, asemenea corăbiilor, străbat vasta mare a timpului şi dau posibilitatea epocilor îndepărtate să cunoască şi să pună în comun înțelepciunea, iluminarea şi invențiile lor? Mai mult, putem vedea cum chiar şi unii dintre filozofii cel mai puțin iubiți de divinitate, dintre cei mai scufundați în lumea comună a simțurilor, negând în general nemurirea sufletului, tot ajung la concluzia că acele mişcări pe care spiritul uman le poate face fără ajutorul organelor corpului nu pot pieri odată cu acesta. Aşa sunt toate cele ale intelectului, însă nu şi cele care țin de inimă şi afecte; iată

însă cât de nemuritoare, cât de incoruptibilă apare cunoaşterea. Noi însă, cei care ştim, datorită revelației divine, că nu numai intelectul, ci şi afectele purificate, nu numai spiritul, ci şi corpul transformat vor putea primi nemurirea[339], putem să negăm aceste rudimente ale simțurilor. Trebuie însă să ne reamintim, atât în acest punct, cât şi în toate celelalte locuri în care vom ajunge din nou la acest subiect, că de la început am făcut separația între mărturia divină şi mărturiile umane; şi aceasta este metoda pe care am urmat-o, tratându-le pe fiecare separat.

Cu toate acestea, nu pretind, şi ştiu că este imposibil, atât pentru mine, cât şi pentru orice pledoarie pe care aş putea-o imagina, să răstorn fie judecata cocoşului lui Esop, care prefera grăunțele în locul perlelor[340], fie pe cea a lui Midas, care având de ales între Apollo, stăpânitorul muzelor, şi Pan, zeul turmelor, a ales în favoarea sunetului fluierului[341]; fie pe cea a lui Paris, care a preferat frumusețea şi iubirea, înțelepciunii şi puterii[342], ori a Agrippinei, *să-şi ucidă mama, numai să ajungă împărat*[343], care a preferat imperiul chiar şi cu cea mai detestabilă dintre condiții,
[54] sau cea a lui Ulise *care a preferat o femeie bătrână în locul nemuririi*[344], unul dintre aceia care prefera familiarul şi obişnuitul, oricărei excelențe; ori a oricăreia din marele număr de judecăți

---

[339] I Corinteni 15: 51–53: „Iată, taină vă spun vouă: Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba | Deodată, într-o clipeală de ochi, la trâmbița cea de apoi. Căci trâmbița va suna şi morții vor învia nestricăcioşi, iar noi ne vom schimba. | Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune şi acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire" (Biblia 2008: 1308).

[340] Fedru, *Fabule* III, 12 (Fedru 1981: 50). Bacon o citează adesea: *Ess*, „Of Goodnesse" (OFB XV: 39), *TGB* (SEH VII: 57), *Apo* (OFB VIII: 248).

[341] Ovidiu, *Metamorfoze* XI, 146 ş. urm. (Ovidiu 1959: 220).

[342] Homer, *Iliada* XXIV, 25–29 (Homer 1985: 506).

[343] Tacitus, *Anale* XIV, 9 (Tacitus 1995: 375).

[344] Homer, *Odiseea* V, 214 şi urm. (Homer 1979: 138). Vezi şi *Ess*, „Of Marriage and Single Life" (OFB XV: 26).

populare de acest tip. Aceste judecăți vor dăinui, așa cum au făcut-o mereu: tot așa va dăinui însă și aceea pe care învățătura s-a construit întotdeauna, și care nu înșală niciodată: *Înțelepciunea este justificată de către copiii ei.*[345]

[345] Matei 11: 19. Bacon nu propune o reformă „democratică" a cunoașterii; învățătura nu poate fi pentru oricine, numărul celor care vor alege, precum în exemplele oferite, belșugul în locul cunoașterii, grăunțele în locul nestematelor este inevitabil mult mai mare decât al celorlalți. Argumentele în favoarea demnității cunoașterii, deși generale, nu pot transforma pe toată lumea în învățați. Într-un sens, adevărata demnitate a cunoașterii este văzută și înțeleasă doar de cei care sunt deja învățați. Aceștia sunt „fiii cunoașterii", o sintagmă care va mai reveni pe parcursul cărții a II-a și pe care o vom regăsi la Bacon într-o serie de scrieri, de la cele timpurii, până la cele rămase în manuscris sau publicate postum.

A DOUA CARTE
A LUI FRANCIS BACON

Despre excelența și progresul cunoașterii divine și umane

Majestății Sale

Pare adesea să fie mai în firea lucrurilor, chiar dacă nu se [55]
întâmplă totdeauna aşa, mărite rege, ca tocmai cei dăruiți cu urmaşi, întrevăzând în aceştia şansa propriei lor nemuriri, să fie mai degrabă preocupați de bunăstarea unui viitor despre care ştiu că-l lasă moştenire celei mai prețioase dintre speranțele lor. Trăind în afara căsătoriei, regina Elisabeta a fost un trecător în această lume. Ea a fost însă o binecuvântare a timpului său, din a cărei guvernare ne-au rămas, în afara amintirilor fericite, şi efecte de lungă durată. Majestatea Voastră însă, căruia Dumnezeu i-a binecuvântat în asemenea măsură familia cu urmaşi demni să vă urmeze şi să vă reprezinte pentru posteritate, căruia o uniune matrimonială fericită îi promite şi alți copii, este pe bună dreptate suveranul potrivit pentru a privi nu doar înspre părțile trecătoare ale bunei guvernări, ci şi înspre acele înfăptuiri care sunt, prin natura lor, permanente şi perpetue. Dintre acestea, nici una nu este mai prețioasă (dacă nu cumva mă las purtat prea departe de propriile mele afecte) decât înzestrarea lumii cu solidă şi înfloritoare cunoaştere. De ce ar trebui câțiva autori să stea înaintea noastră precum Coloanele lui Hercule[346], dincolo de care nu se poate naviga, dincolo de care

[346] Denumirea antică a celor două stânci aflate de-o parte si de cealaltă a strâmtorii Gibraltar, locul unde s-au încheiat muncile lui Hercule şi sfârşitul lumii cunoscute, dincolo de care se întinde oceanul neexplorat; vezi de pildă Plinius, *Istoria naturală* III, 1 (Plinius cel Bătrân 2001–2005,

nu se mai poate descoperi nimic, când avem, pentru a ne conduce, o stea atât de strălucită și atât de benefică precum Majestatea Voastră[347]?

Pentru a ne întoarce acolo unde ne-am oprit, ne rămăsese să trecem în revistă acțiunile întreprinse de suverani sau de supușii lor pentru dezvoltarea și progresul cunoașterii; și despre acestea îmi propun să vorbesc acum, fără digresiuni și dezvoltări inutile.

Să stabilim de la început principiile necesare pentru reali-
[56] zarea oricărei înfăptuiri: amplitudinea recompensei, corectitudinea direcției și unirea eforturilor. Prima multiplică încercările, a doua previne eroarea, a treia suplinește slăbiciunea umană. Cea mai importantă dintre toate este însă direcția cea bună: *ologul care merge pe drumul cel bun îl întrece pe atletul care se abate de la calea cea dreaptă.*[348] Cum bine spunea Solomon, *dacă fierul nu e ascuțit, e nevoie de mai multă tărie; însă înțelepciunea este cea care izbândește*[349]; înțelegând prin aceasta că invenția sau alegerea mijloacelor este mult mai eficientă decât acumularea eforturilor. E important să subliniem acest lucru, cu atât mai mult cu cât se poate lesne observa că – deși nu doresc să pun

---

I: 84). Această graniță este consemnată în *PFE*: „Hercules pillers non ultra" (Bacon 1883: 120). Bacon și contemporanii săi exploatează imaginea coloanelor lui Hercule ca simbol pentru relația între antici și moderni. Deschiderea lumii, explorările și descoperirile geografice transformă dictonul antic *nec plus ultra* într-un foarte evident *plus ultra*, care se aplică nu doar geografiei, ci și cunoașterii în genere. Bacon folosește imaginea atât textual, cât și iconografic, în faimosul frontispiciu al primei ediții a *NO*, apărută în 1620 sub titlul *IM*. Pentru simbolistica coloanelor lui Hercule și originile acestei imagini, vezi Burnett 1998, Whitney 1986 și Manzo 2010.

[347] Rolul simbolic al suveranului fiind asemuit aici cu Steaua Nordului după care se ghidează navigatorul care pătrunde în apele necunoscute.

[348] O versiune timpurie se găsește în *PFE* (Bacon 1883: 152). Bacon citează de mai multe ori în operele sale acest dicton, pe care-l denumește „proverb". Vezi *NO* I, 61 (OFB XI: 96–97).

[349] Parafrază la Ecclesiastul 10: 10. Citat și în *VT* (SEH III: 223).

în umbră nici una dintre intenţiile nobile ale celor care au binemeritat din partea republicii literelor – operele şi actele lor sunt mai degrabă producţii ale magnificenţei personale, sau ale memoriei, decât ale progresului sau excelenţei (cunoaşterii) şi tind mai curând să ducă la creşterea cantităţii de învăţătură în multitudinea de oameni învăţaţi decât să corecteze sau să ducă la mersul înainte al ştiinţelor însele.

Faptele şi actele merituoase în ce priveşte cunoaşterea se referă cu precădere la trei lucruri importante: locurile învăţăturii, cărţile şi persoanele învăţaţilor. Aşa cum apa, fie că vine din roua cerului, fie din izvoarele pământului, se risipeşte şi este înghiţită în pământ dacă nu este colectată într-un recipient în care, prin adunare, să se închege şi să se menţină – motiv pentru care omul a construit fântâni, jgheaburi, cisterne şi heleşteie, pe care s-a obişnuit apoi să le împodobească cu realizări ale pompei, bogăţiei, folosului sau necesităţii –, tot aşa, acest elixir al cunoaşterii, fie că descinde din inspiraţia divină, fie că izvorăşte din mintea umană, ar pieri, cu siguranţă, pierdut în uitare, dacă n-ar fi păstrat în cărţi, tradiţii orale, confrerii sau în acele spaţii special construite pentru primirea şi perpetuarea sa: şcolile, colegiile şi universităţile.

Patru sunt înfăptuirile care privesc locurile şi aşezămintele de învăţătură: fundaţiile şi construcţiile, înzestrarea cu beneficii, înzestrarea cu monopoluri[350] sau privilegii, instituţii sau regulamente de constituire. Toate acestea urmăresc obţinerea unei vieţi liniştite şi retrase, eliberarea de griji şi necazuri, în spiritul celor prescrise de Vergiliu pentru creşterea albinelor:

---

[350] Acordarea monopolului pe un anumit tip de activitate sau pe un anumit tip de comerţ era una dintre trăsăturile caracteristice ale economiei şi guvernării în Anglia renascentistă. Vânzarea de monopoluri era şi una dintre principalele modalităţi de finanţare a Coroanei britanice. Ce propune Bacon aici este atribuirea de monopoluri ca modalitate de finanţare a instituţiilor de învăţământ.

Dintru-nceput ni se cer pentru-albine cămin, loc prielnic
Unde nu intră suflare de vânturi.[351]

Înfăptuirile care privesc cărțile sunt de două feluri: mai întâi bibliotecile, care sunt pentru cărți ceea erau relicvariile pentru moaştele sfinților, însă împărtăşindu-se din virtutea adevărată,
[57] fără prefăcătorie şi impostură[352]; în al doilea rând, noi ediții ale autorilor [antici], în tipărituri cu mai puține greşeli, traduceri mai fidele, cu glose mai utile, adnotări mai îngrijite şi aşa mai departe.[353]

În ce priveşte persoanele celor învățați, două sunt lucrurile care trebuie făcute (în afară de recunoaşterea publică şi de încurajări): răsplătirea şi subvenționarea celor care lucrează în ştiințele deja constituite, respectiv a acelor cercetători care explorează părțile încă insuficient cunoscute ale cunoaşterii.

Acestea sunt, pe scurt, operele şi faptele în care au excelat mulți principi luminați şi alte persoane de calitate. Cât despre merite specifice, vă amintesc ce spunea Cicero atunci când aducea mulțumiri generale: *era greu să-i amintesc pe toți şi nepoliticos să uit pe cineva.*[354] Să facem mai bine aşa cum cer Scripturile: decât să ne uităm în urmă, mai degrabă să privim spre acea parte a drumului care se găseşte înaintea noastră.[355]

---

[351] Vergiliu, *Georgice* IV, 8–9 (Vergiliu 1967: 112).

[352] Kiernan semnalează (OFB IV: 250–251) modul în care Bacon foloseşte aceeaşi expresie într-o scrisoare către Sir Thomas Bodley (SEH X: 253), întemeietorul faimoasei Bodleian Library (biblioteca Universității din Oxford de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi până în zilele noastre). În testamentul său, Bacon dădea instrucțiunea ca toate scrierile rămase de la el („partea durabilă a amintirii despre mine") să fie păstrate, între altele, şi la această bibliotecă (SEH XIV: 539–540).

[353] Bacon enunță aici idealul umanist al recuperării anticilor cu ajutorul unor ediții îngrijite, însoțită de un „aparat critic", de adnotări, glose şi referințe care să înlocuiască comentariul scolastic.

[354] Parafrază la Cicero, *Oratio post reditum in Senatu* XII, 30.

[355] Filipeni 3: 14.

Mai întâi, mi se pare ciudat că, din atâtea colegii fundate în Europa, toate sunt consacrate profesiilor[356] şi nici unul nu este destinat artelor şi ştiinţelor în general. Dacă oamenii cred că învăţătura trebuie să folosească acţiunii, cred bine; ei cad însă în eroarea descrisă de fabula antică în care părţile corpului s-au luat la ceartă, revoltându-se pe stomac şi acuzându-l că este leneş: nu merge, aşa cum fac picioarele, nici nu gândeşte, aşa cum face capul. Şi totuşi, stomacul este cel care digeră şi distribuie în tot restul organismului.[357] Tot aşa, cel care crede că filozofia şi studiul universalului[358] sunt învăţături fără utilitate nu se gândeşte că toate profesiile se hrănesc, de fapt, din ele. Tocmai acest lucru este, cred, una dintre principalele cauze care a împiedicat mersul înainte al cunoaşterii; şi anume studierea fragmentară şi insuficientă a acestei cunoaşteri fundamentale. Dacă vreţi ca un pom să dea mai mult rod decât până acum, nu puteţi face nimic cu crengile; doar săparea pământului şi punerea de îngrăşământ la rădăcină l-ar putea ajuta. Nu trebuie uitat nici că insistenţa cu care a fost încurajată învăţătura

---

[356] Profesii: medicina, dreptul şi teologia, adică cele trei subiecte tradiţionale cu care se ocupa învăţământul universitar. Deşi în universităţile renascentiste au loc transformări şi reajustări, acuzaţiile formulate de Bacon sunt probabil întemeiate: rolul învăţământului era să formeze profesii şi elite, şi nu să ofere o bună educaţie generală, formativă şi filozofică. Bacon pledează pentru transformarea radicală a universităţilor într-un loc în care să se înveţe subiecte capabile să dezvolte cunoaşterea şi gândirea în general. Vezi Kiernan în OFB IV: 251–252, Charlton 1965, McConica 1986, Feingold 1984.

[357] Titus Livius, *De la fundarea Romei* II, 32 (Titus Livius 1959–1963, I: 146).

[358] Termenul folosit este *universalitie* şi desemnează, pentru Bacon, studiul principiilor generale; vezi şi discuţia despre filozofia primă din cartea I (p. 120). Ideea neajunsurilor cunoaşterii fragmentare şi a ştiinţelor particulare despărţite de „rădăcina cunoaşterii universale" apare şi în *VT* (SEH III: 228).

scolastică specializată[359] a fost nu doar o influență malignă care a împiedicat creșterea și progresul cunoașterii, ci a prejudiciat și guvernarea. Din această cauză, suveranilor le lipsesc uneori slujitorii care să-i sfătuiască în chestiuni de stat, și asta pentru că în universități nu există posibilitatea unei instrucții liberale,
[58] în care cei dornici să învețe să se dedice istoriei, limbilor moderne, cărților de politică, discursului civil și altor astfel de subiecte utile celor care vor să servească statul.

Iar pentru că fondatorii colegiilor plantează, iar fondatorii cursurilor irigă, este chiar locul potrivit pentru a vorbi despre neajunsurile cursurilor universitare[360]: în principal meschinăria salariului sau a recompensei asociate acestei activități, fie că este vorba despre profesori de arte sau despre profesorii disciplinelor recunoscute[361]. Este necesar pentru progresul științelor ca profesorii să fie oameni dintre cei mai capabili și mai bine pregătiți, ca unii desemnați să contribuie la generarea și propagarea știin-

---

[359] Bacon se referă aici la obiceiul de a crea catedre și funcții de profesor pentru studiul anumit al unui subiect: această practică se păstrează în universitățile engleze de-a lungul secolului al XVII-lea. Astfel ajung noi subiecte (ca geografia, astronomia, optica sau geometria) să fie predate în universități la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Bacon însuși stipulează în testamentul său că dorește să lase moștenire 200 de lire pe an fiecăreia din cele două universități (Cambridge și Oxford), pentru înființarea unor catedre de filozofie naturală (SEH XIV: 546). Proiectul nu se poate însă realiza, pentru că Bacon moare sărac. Vezi Jardine and Stewart 1995, Charlton 1965, McConica 1986.

[360] Sistemul de educație de la Oxford și Cambridge era structurat pe două nivele: colegiile și Universitatea (*Schools*). În colegii se țineau cursurile introductive de retorică, limbi, dialectică, respectiv dezbaterile (*disputatio*), în timp ce cursurile de medicină, teologie și drept țineau de Universitate și aveau un un caracter formal și public (reunind studenții de la toate colegiile). La acestea din urmă se referă Bacon. Vezi McConica 1986, Curtis 1965.

[361] Profesorii de arte liberale sau profesorii disciplinelor orientate spre formarea profesiilor amintite: medicină, drept, teologie.

țelor, și nu doar la folosirea vremelnică a acestora. Or, acest lucru nu se poate face decât dacă condițiile și statutul de profesor vor fi în așa fel modificate, încât să-i încurajeze pe cei mai buni să întreprindă o astfel de muncă, dedicându-i întreaga viață. Ca atare, orânduirea lor trebuie să fie pe măsura unui statut social mediu sau care îți dă posibilitatea să avansezi, așa cum e de așteptat de la o profesie ori practica unei profesii. Cu alte cuvinte, dacă vrem ca științele să progreseze, ar trebui să respectăm legea militară a lui David, care spunea că *acei care au rămas să păzească proviziile să aibă o parte egală cu cei care au luat parte la luptă*, altminteri proviziile vor fi prost păzite [altădată].[362] Tot astfel, profesorii de științe sunt gardienii depozitului cunoașterii, de unde sunt aprovizionați profesorii cursurilor practice; și, prin urmare, trebuie să fie tratați în mod egal cu aceștia, altminteri, dacă părinții într-ale științelor sunt slabi sau prost îngrijiți: *proasta îngrijire a părinților se va manifesta în constituția becisnică a urmașilor.*[363]

Există și un alt defect care merită subliniat, iar aici aș avea nevoie de ajutorul unui alchimist, dintre aceia care îi îndeamnă pe oameni să-și vândă cărțile și să construiască furnale, părăsindu-le pe Minerva și muzele, fecioare sterpe, pentru a se încrede cu totul în Vulcan. Ce este însă sigur e că în studiul profund, operativ și productiv al multor științe, și în special al filozofiei naturale și medicinei, cărțile nu sunt nici pe departe singurele instrumente și, de asemenea, că, în aceste domenii, beneficiul pentru umanitate nu este cu totul absent.[364] Vedem astfel cum

---

[362] I Regi 30: 24.

[363] Vergiliu, *Georgice* III, 128: „Mânzul sfrijit să n-arate-a tătâne-său scarbădă hrană" (Vergiliu 1967: 96).

[364] Pentru Bacon, marca adevăratei cunoașteri, a „științei" propriu-zise, este îmbinarea cunoașterii cu „puterea", respectiv a părții teoretice cu partea operativă. Cele două sunt fețele diferite ale aceleiași monede, în lipsa cărora nu se poate vorbi de cunoaștere autentică. În acest paragraf, Bacon analizează sursele necesare acestei cunoașteri practice și operative,

sfere, globuri, astrolabi, hărți și așa mai departe au fost aduse ca ajutoare, pe lângă cărți, în astronomie și cosmografie.[365] Vedem, de asemenea, că anumite instituții construite pentru studiul medicinei au ajuns să aibă grădini cu ierburi medicinale și folosesc (în cercetări) cadavre pentru disecții.[366] Toate acestea sunt însă doar o picătură în ocean. În general, nu poate exista vreun progres în dezvăluirea naturii dacă nu se prevăd cheltuielile necesare pentru experimente[367]; fie că este vorba despre
[59] experimente ținând de Vulcan[368], fie că este vorba despre acelea ale lui Dedal[369]: furnalul, mecanismul sau oricare altul. Așa cum secretarii și spionii principilor aduc facturi pentru spionaj,

---

și enumără, printre altele, instrumentele, laboratorul, ierbarul, teatrul anatomic etc.

[365] Începând cu a doua parte a secolului al XVI-lea, profesorii de matematici din universități predau și astronomie sau cosmografie. În statutele Colegiului Trinity din 1560 se stipulează obligativitatea ca profesorul de matematici să includă pe lista de lecturi obligatorii și scrieri de cosmografie sau astronomie. Vezi Kiernan în OFB IV: 254.

[366] Pentru modul în care au fost introduse în universitățile europene grădinile botanice sau teatrele anatomice, vezi Ogilvie 2006, Pomata 2005. Kiernan observă (OFB IV: 255) că la Londra, Colegiul Regal al Medicilor angajează în 1587 un botanist, John Gerard (1545–1612) pentru a iniția și aproviziona o astfel de grădină botanică (un proiect din care nu se alege până la urmă nimic concret, dar care dă o măsură a interesului pentru astfel de noi instrumente de cunoaștere în Anglia tinereții lui Bacon). În ce privește disecțiile, în Anglia există mai multe derete regale prin care corpurile criminalilor executați revin, pentru studiu, Colegiului Regal al Medicilor sau, la Oxford și Cambridge, facultății de medicină. Vezi Cunningham 1975.

[367] Pentru un astfel de plan de construcție a unui colegiu în care experimentarea să se facă organizat și planificat, vezi *NA* (Bacon 2008: 141–158).

[368] Experimente alchimice (implicând furnale și prelucrarea metalelor). Vulcan era zeul focului și al furnalelor.

[369] Experimente care țin de artele mecanice, patronate de arhitectul și „inginerul" mitologic care a construit prima mașină de zburat.

trebuie să le permiteți spionilor naturii să înainteze facturile lor, altminteri veți avea un renume prost.

Iar dacă Alexandru i-a dăruit cu generozitate lui Aristotel mijloacele necesare pentru a plăti vânători, pescari, păsărari şi alții asemenea, cu ajutorul cărora să poată porni la construirea unei istorii a naturii[370], cu atât mai mult le merită cei ce trudesc în artele naturii[371].

Un alt defect de semnalat este modul în care conducătorii universităților neglijează sau chiar elimină consultările, iar prinții sau patronii educației nu-şi îndeplinesc datoria de a inspecta locurile pe care le patronează[372], astfel încât să existe o investigare permanentă a modului în care sunt stabilite bibliografiile, exercițiile şi toate celelalte tradiții care aparțin învățăturii, stabilite, unele, încă din antichitate, şi continuate neîntrerupt de atunci încoace – singurul mod în care poate exista un fundament pe care să se efectueze reforma a tot ceea ce este considerat

---

[370] Se referă la *Istoria animalelor*, având în vedere relatarea lui Plinius, *Istoria naturală* VIII, 17 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 72). Aici Bacon foloseşte termenul de istorie naturală în sens aristotelic, şi anume de cercetare sistematică preliminară a naturii, cu scopul de a aduna fapte şi date, materialul brut cu care va lucra filozoful naturii. Pentru acest sens al istoriei naturale, vezi Pomata 2005 şi Findlen 2006.

[371] Artele naturii ar însemna aici o disciplină care presupune transformarea obiectului, o parte practică, o *techne* (în sensul tradițional). Statutul unei asemenea discipline este superior istoriilor naturale, cunoaşterea oferită este mai completă şi, în plus, este utilă. Trimiterea este, desigur, şi la arta alchimică. *DAS* completează în acest punct, comparându-l pe cel care compilează istoriile naturale cu un om care se plimbă prin pădure, iar pe acela aflat în căutarea artelor naturii, cu un om care-şi caută drum prin labirint (SEH I: 489 / IV: 288).

[372] În mod tradițional, universitățile de la Oxford şi Cambridge aveau ca preşedinți onorifici sau patroni membri ai familiei regale sau ai consiliului de coroană. William Cecil, lord Burghley, unchiul lui Bacon, a deținut timp de patruzeci de ani funcția de guvernator al Universității din Cambridge, apărând modelul tradițional de educație.

nesatisfăcător. Este una dintre cele mai înțelepte maxime ale Majestății Voastre: *în toate cazurile şi pentru toate precedentele, trebuie investigat momentul apariției lor; iar dacă provin dintr-o epocă becisnică şi ignorantă, autoritatea folosinței nu este suficientă pentru a stabili cu certitudine precedentul, ci acesta este în continuare suspect.*[373] Prin urmare, cum cele mai multe dintre regulile care guvernează universitățile provin din timpuri îndepărtate, este absolut necesar să fie reexaminate. Voi da în această privință câteva exemple alese dintre lucrurile cele mai evidente şi mai familiare. Primul priveşte un aspect care, deşi vechi şi răspândit, este totuşi, după părerea mea, eronat; şi anume faptul că studenții ajung să se întâlnească prea devreme în universitate cu logica şi retorica.[374] Aceste arte sunt mai potrivite pentru studenții avansați decât pentru copii şi începători.[375] Acestea două, predate corect, sunt cele mai importante, dar şi mai obscure dintre ştiințe, un fel de „arte ale artelor": una, a judecății, cealaltă, pentru ornamentarea şi organizarea vorbirii[376]. Ele sunt

---

[373] [King James] 1604: B1^{r-v}.

[374] Gramatica, logica şi retorica formau prima treaptă de studii în universitate, aşa-numitul *trivium*. Bacon pledează pentru o restructurare a învățământului care recunoaşte logicii şi retoricii statutul lor de ştiințe „avansate", necesare pentru a forma gândirea, şi nu pentru a oferi materiale introductive de „alfabetizare" şi familiarizare cu mediul academic.

[375] Ciclul de studii universitar începea în mod tradițional imediat după şcoala generală, deci de pe la 13, 14 ani. Bacon însuşi ajunge la Cambridge (Trinity College) la 11 ani. Studiile universitare continuau până la 18 ani în cazul unei licențe, şi mai mult pentru obținerea distincțiilor superioare (master, doctor).

[376] Retorica este, pentru Bacon, o artă a organizării vorbirii care dă cuvintelor putere persuasivă; ca atare, ea este esențială pentru producerea şi transmiterea cunoaşterii şi nu e un simplu exercițiu al vorbirii frumoase. Când Bacon foloseşte termenul de „ornament", el se referă probabil la sensul uzual al acestui termen în retorică, şi anume cel de putere persuasivă eficientă, nu atât la sensul estetic al termenului. Vezi Vickers 1968.

cele care ne dau regulile şi direcţiile despre cum trebuie să organizăm materia [cunoaşterii]; şi deci, pentru minţile goale şi nepregătite, pentru minţile care n-au asimilat ceea ce Cicero numeşte *sylva* şi *supellex*[377], materia şi varietatea, a începe cu aceste arte (precum cel care ar vrea să înveţe să cântărească, să măsoare sau să picteze vântul) nu poate avea decât un singur efect, ca înţelepciunea acestor arte, mare şi universală, să ajungă să pară demnă de dispreţ şi să degenereze în sofistică copilărească şi afectare ridicolă. În plus, faptul că nu sunt învăţate la timpul potrivit a avut drept consecinţă necesară predarea lor superficială şi neprofitabilă, potrivită într-adevăr doar pentru copii.[378] O altă lipsă găsesc în exerciţiile folosite în universităţi, exerciţii care separă atât de drastic invenţia şi memoria[379]; pentru că discursurile lor [60]
sunt fie premeditate *într-un limbaj ales cu grijă*, unde nimic nu este lăsat în seama invenţiei, fie cu totul improvizat, unde prea

---

[377] *Sylva*, *suppellex*: termeni proveniţi din retorică, unde desemnează materia brută din care se fac discursurile, „pădurea" sau colecţia de idei, locuri comune şi elemente de discurs din care urmează ca retorul să-şi construiască vorbirea. Bacon va extinde termenul *sylva* pentru a acoperi şi alte activităţi intelectuale, dar în acelaşi sens – de materie brută, materiale, depozit de materiale necesare pentru studiul naturii. Pe această materie, cercetătorul naturii îşi întemeiază investigaţiile şi îşi formulează întrebările. Pentru termenul *sylva* în retorică, vezi Cicero, *De oratore* III, xxvi, 103 şi *Orator* III, 12 (Cicero 1973, II: 321), iar pentru *suppelex* vezi *Orator* XXIV, 80 (Cicero 1973, II: 340). Pentru istoria renascentistă a termenilor, vezi de Bruyn 2001.

[378] Aşa cum observă Vickers (Bacon 1996: 611–612), criticile formulate de Bacon aici nu sunt noi. Ele se pot regăsi de pildă la Juan Luis Vives, *De ratione dicendi* (Louvain, 1533).

[379] Procedee retorice clasice. Compunerea unui discurs are cinci paşi: invenţia (găsirea subiectului şi a materialelor necesare), dispunerea (aranjarea materialelor într-o structură argumentativă), elocinţa (transpunerea argumentelor într-un limbaj persuasiv), memorarea (discursului) şi rostirea (recitarea discursului cu tonul şi gestica potrivite). Vezi Vickers în Bacon 1996: 612 şi Jardine 1974.

puțin este lăsat pe seama memoriei; pe când în viață și în acțiunile noastre facem prea puțin apel la acestea în mod separat, ci folosim mai degrabă un amestec de premeditare și invenție, de note luate dinainte și elemente păstrate în memorie. În fond, exercițiile (scolastice) nu se potrivesc nici cu practica, nici cu imaginea vieții, deși asemănarea cu situațiile practice din viață ar trebui să fie o regulă de bază a tuturor exercițiilor. Altminteri, în loc să exerseze mișcările și facultățile minții, le pervertesc. Iar acest adevăr devine evident când scolasticii ajung să practice o profesie, sau să se angajeze într-o viață activă[380]; și își dau seama singuri de această lipsă, dacă nu cumva bagă alții de seamă mai întâi. Însă toată această parte, privind organizarea instituțiilor, ordinelor[381] și universităților, o voi încheia cu fraza din scrisoarea lui Cezar către Oppius și Balbus: *Am anumite idei despre cum se poate face un astfel de lucru, însă multe mai trebuie gândite. Vă las pe voi să luați în considerare toate aceste lucruri.*[382]

Un alt defect care merită observat se ridică deasupra celor până acum menționate. Dar, dacă progresul cunoașterii datorează atât de mult ordinelor, instituțiilor sau universităților din același stat, sau din același regat, cu cât ar fi mai avansată cunoașterea dacă ar exista o comunicare eficientă între universitățile Europei, într-o măsură mult mai mare decât există astăzi. Vedem cum multe ordine sau fundații, chiar dacă divizate pe mai multe teritorii, sub suveranități diferite, sunt astfel orga-

---

[380] Ca opusă vieții contemplative, desemnând în general orice acțiune care vizează viața cetății (sau care iese, pur și simplu, în afara universității).

[381] Ordinul iezuit, pomenit mai sus cu o oarecare admirație pentru modul în care se organizează ca o instituție de transmitere și administrare a cunoașterii, dar și tipul de societate imaginată de Bacon, tot pe modelul unui ordin monastic, pe care o vom regăsi în *NA*.

[382] Cicero, *Scrisori către Atticus* IX, 7: „În legătură cu realizarea lui, am câteva idei și mai pot găsi multe. Vă rog să vă gândiți la aceste lucruri" (Cezar 1967: 210–211).

nizate încât există între ele un contract permanent, o fraternitate, şi o organizare similară, cu provinciali şi generali.[383] Aşa cum natura a creat frăţii în familii, aşa cum artele mecanice au dus la formarea de bresle în interiorul comunităţilor, aşa cum, prin mirungere, Dumnezeu creează o frăţie între regi şi episcopi, tot aşa ar trebui să existe o frăţie întru învăţătură şi iluminare, rezultând din paternitatea lui Dumnezeu, care este numit Tatăl iluminării sau al luminilor.[384]

Ultimul defect pe care-l voi lua în considerare se referă la faptul că nu există, şi nici n-au existat decât rareori, desemnări publice ale celor care să se ocupe în mod special de vreo anumită parte a învăţăturii, a cărei cunoaştere apare ca deficitară sau chiar inexistentă. Iar acest lucru este un motiv în plus pentru a ne îmbarca într-o examinare atentă a acelor părţi ale cunoaşterii care au fost deja explorate, pentru a vedea care dintre ele au fost omise până acum. Opinia mulţimii este printre cauzele nevoii; iar marea cantitate de cărţi ne arată mai degrabă redundanţa decât lipsa. Remediul nu este să nu mai tipărim cărţi, ci să scriem mai multe cărţi bune, iar acestea, ca şarpele lui [61]
Moise, să devoreze şerpii farmazonilor.[385]

Remedierea defectelor enumerate până aici, cu excepţia ultimului – dar şi a ultimei părţi a acestuia – sunt *opera basilica* (opere regale).[386] În comparaţie cu ele, eforturile unei persoane

---

[383] Modelul organizării unui ordin monastic – cu conducători ai instituţiilor de pe un teritoriu şi un conducător general al ordinului.

[384] Iacov 1: 17. Această „Frăţie a luminii" ajunge în *NA* o structură semimonastică de producere, administrare şi transmitere a cunoaşterii, „Casa lui Solomon". Vezi Jalobeanu 2008.

[385] De fapt şarpele/toiagul lui Aaron (fratele lui Moise) a înghiţit şerpii/toiegele magicienilor faraonului (Exodul 7: 12). Însă, într-un episod anterior, Dumnezeu face ca toiagul lui Moise să se transforme în şarpe, pentru a fi convingător în faţa evreilor (Exodul 4: 3–5).

[386] Kiernan susţine (OFB IV: 262) că e vorba despre un ecou şi o trimitere directă la o altă carte scrisă de Iacob I, şi anume *Basilikon doron*.

private nu sunt altceva decât indicatorul de la răspântie, care arată drumul, însă nu îl parcurge. Însă partea introductivă a acestui drum – și anume analizarea stării în care se află cunoașterea – poate fi parcursă călătorind singur. Voi face deci, în cele ce urmează, o trecere în revistă generală și amănunțită, cercetând care sunt părțile încă neexplorate sau cele care încă nu și-au găsit întrebuințarea, sau cele care n-au reușit să progreseze în ciuda eforturilor omenești. Scopul meu este ca acest plan, odată construit și înregistrat în memorie, să poată fi folosit pentru a aduce lumină în orice încercare publică de acest gen, încurajând, totodată, și întreprinderile individuale. Intenția mea este, de această dată, să trec în revistă doar omisiunile și deficiențele, fără a intra în vreun fel în respingerea erorilor sau continuarea părților incomplete. Una este să arăți care câmpuri sunt încă necultivate și cu totul alta să te apuci să corectezi lipsa de meșteșug acolo unde pământul a fost deja cultivat.

În încercarea pe care o am în față sunt conștient de ce m-am apucat, ca și de discrepanța dintre puterile mele și dimensiunea scopului pe care mi l-am propus. Sper însă ca, atunci când marea mea dragoste pentru învățătură mă va duce prea departe, să mi se acorde scuza îndrăgostiților: *nu este permis vreunui muritor să iubească și să fie și înțelept în același timp.*[387] Știu prea bine că nu mă pot prevala de vreo libertate a judecății pe care să n-o îngădui în același timp și celorlalți; și, de altminteri, sunt dispus atât să mă achit personal, cât și să accept din partea altuia acea datorie a umanității: *Omul care arată cu plăcere calea celui rătăcit.*[388] Mă aștept, de asemenea, ca, din acele lucruri pe care le voi enumera aici ca fiind deficiente sau chiar absente[389], unele să fie considerate de mulți ca fiind deja existente, ba chiar ca

[387] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Agesilaus" (Plutarh 1960–1971, IV: 195); Publilius Syrus, *Sentințe* XV. Figurează și în *Ess*, „Of Love" (OFB XV: 32).

[388] Ennius citat de Cicero, *Despre îndatoriri* I, 16 (Cicero 1957: 64).

[389] Din schema generală a cunoașterii.

bine făcute, altele ca nefiind altceva decât curiozităţi şi lucruri fără prea mare utilitate, în timp ce altele sunt ţinute ca fiind din cale-afară de dificile, aproape imposibil de înfăptuit. În primele două cazuri, voi trimite la exemple particulare. În cel din urmă (referitor la imposibilitate), voi considera drept posibile lucrurile care pot fi făcute de o persoană, chiar dacă nu de fiecare; pe cele care pot fi făcute de mulţi, chiar dacă nu de oricine; pe cele care pot fi realizate în urma succesiunii generaţiilor, chiar dacă nu în intervalul scurt al vieţii unui om; şi cele care se pot face prin grija statului, chiar dacă nu prin strădanii private. Cu toate acestea, şi dacă fiecare s-ar ghida mai degrabă după spusa lui Solomon *leneşul spune că pe drum se află un leu*[390] decât după cea a lui Vergiliu *ei pot, pentru că se consideră pe* [62]
sine că pot[391], eu voi fi, totuşi, mulţumit, dacă încercările mele vor fi considerate nu mai mult decât dorinţe bine întemeiate: pentru că, aşa cum e nevoie de ceva cunoaştere pentru a pune o întrebare care să nu fie prostească, e nevoie de raţiune pentru a formula o dorinţă care să nu fie absurdă.

Învăţătura se împarte în funcţie de cele trei părţi ale intelectului uman, care este sediul cunoaşterii: istoria corespunde memoriei, poezia, imaginaţiei, iar filozofia, raţiunii.[392] Cunoaşterea

---

[390] Parafrază la Pildele lui Solomon 22: 13: „Cel leneş pune pricini şi zice: «Afară este un leu, aş putea să fiu sugrumat în mijlocul uliţelor»" (Biblia 2008: 655).

[391] Vergiliu, *Eneida* V, 231 (Vergiliu 1980: 161, traducere diferită). Citatul figurează şi în *PFE* (Bacon 1883: 198).

[392] Această împărţire a cunoaşterii propusă de Bacon este în multe privinţe o noutate în raport cu schemele tradiţionale de clasificare a ştiinţelor (vezi Kusukawa 1996, Jardine 1974). Aşa cum s-a arătat însă, deşi inovează în raport cu filozofia moştenită, propunând o schemă „naturală" de clasificare a cunoaşterii, Bacon adoptă tot un model antic, modelul facultăţilor minţii propus de Galen. În Renaştere, subiectul facultăţilor intelectului este discutat pe larg în legătură cu structura creierului. Teoria medicală curentă pe vremea lui Bacon este că sediul facultăţilor intelectului este în ventriculele creierului. Se consideră totuşi că aplicarea

divină se poate împărți exact la fel, pentru că spiritul omului este același, chiar dacă revelațiile oraculare și cele ale simțurilor diferă între ele.[393] Teologia constă deci în istoria Bisericii; parabole – adică poezie divină – și sfânta doctrină sau sfintele precepte. Cât despre acea parte care pare în plus, și anume profețiile, ea nu este altceva decât istorie divină, având în plus față de istoria umană faptul că se poate scrie atât înainte, cât și după evenimente.

Istoria literelor[394]

Istoria este naturală, civilă, ecleziastică și literară. Iar dacă despre primele trei voi recunoaște că există, pe a patra o voi considera deficitară. Pentru că nimeni nu și-a propus până acum să descrie starea generală a cunoașterii de la un secol la altul, așa cum au făcut mulți dintre cei care au trecut în revistă lucrările naturii, istoria civilă și ecleziastică. Or, fără o astfel de întreprindere,

---

acestei diviziuni a facultăților intelectului la ramurile cunoașterii este o inovație în cazul lui Bacon. Vezi Olivieri 1991.

[393] Bacon va vorbi și în alte locuri despre asemănările și deosebirile care există între cele două tipuri de „revelații", cele ale simțurilor și cele religioase. De pildă, în *DPAO* se vorbește despre *the faith of experiment* (credința la care ajungem în urma unui experiment). Simțurile ghidate de rațiune (adică eliberate de erori) sunt capabile să ne ofere certitudine, același fel de certitudine, uneori, precum cea pe care se presupune că ne-o oferă revelațiile. Acest gen de epistemologie va fi reluat și augmentat de Robert Boyle, care va vorbi despre experiență în cercetarea naturii (numită „experiență empirică") și experiență teologică drept două variante de a ajunge la adevăr (care trebuie să colaboreze una cu alta). Vezi Boyle 1691. O interesantă discuție a diferențelor și deosebirilor dintre cele două tipuri de revelații găsim și în *NA*.

[394] Adică o istorie a tuturor izvoarelor scrise (Vickers în Bacon 1996: 613) sau o istorie a cunoașterii. Aceasta va dispărea din clasificarea cunoașterii propusă de Bacon în *DAS*. Așa cum am văzut deja în cartea I, Bacon folosește termenul de istorie ca sinonim pentru investigare organizată și comprehensivă, fără a presupune neapărat un sens temporal.

istoria lumii îmi pare precum Polifem fără ochiul său.[395] Îi lipseşte, adică, exact acea parte care arată mai degrabă spiritul şi însufleţirea unei persoane. Ştiu prea bine că, în diverse ştiinţe particulare, juriştii, matematicienii, retorii, filozofii au alcătuit scurte istorii ale şcolilor, autorilor sau cărţilor [din domeniul lor], astfel încât avem nişte relatări seci ale inventării artelor sau meşteşugurilor. Însă ne lipseşte o istorie acurată a cunoaşterii, conţinând originalele şi vestigiile antice ale învăţăturii, ale sectelor de învăţaţi, ale invenţiilor, tradiţiilor, administrării şi transmiterii [cunoaşterii], înfloririi, disputelor, decăderii, uitării, renaşterii, cu tot cu cauzele care le-au provocat, şi toate celelalte evenimente care privesc cunoaşterea, de-a lungul tuturor epocilor. Scopul şi utilitatea unei asemenea opere nu este satisfacerea curiozităţii, sau bucuria iubitorilor învăţăturii, ci unul mult mai serios şi mult mai grav, şi anume, pe scurt, cel de a-i face pe învăţaţi înţelepţi în privinţa administrării cunoaşterii.[396] Nu citirea sfântului Augustin sau a sfântului Ambrozie îi face înţelepţi pe oamenii bisericii, ci studiul atent şi aplicat al istoriei ecleziastice; iar acest argument se poate aplica şi învăţăturii.

Istoria naturii aflate în eroare [63]

Istoria naturii este de trei feluri: istoria naturii care-şi urmează cursul firesc, a naturii aflate în eroare sau variaţie[397] şi a naturii

---

[395] Polifem este ciclopul căruia Ulise şi tovarăşii săi au reuşit să-i înfigă o ţepuşă de lemn în ochi în timp ce dormea, izbutind astfel să evadeze; vezi Homer, *Odiseea* IX, 143 şi urm. (Homer 1979: 211–227). Istoria „literelor" ar fi, prin urmare, „ochiul" istoriei în genere.

[396] Pe principiul după care cea mai bună educaţie pentru un principe, guvernator sau om politic este istoria, colecţia de exemple din care poate învăţa cum au făcut alţii. În mod similar, o istorie generală a cunoaşterii furnizează exemple şi modele şi ne învaţă buna administrare a cunoaşterii obţinute până acum.

[397] Concepţia tradiţională despre natură este cea a unei continue deveniri guvernate de cele patru cauze aristotelice, deci şi de cauzalitatea

transformate sau torturate[398]; adică istoria creaturilor, istoria minunilor și istoria meșteșugurilor[399]. Prima dintre acestea există, fără îndoială, și încă într-o stare înfloritoare.[400] Celelalte două sunt însă prost și ineficient practicate, astfel încât sunt obligat să le consider deficitare.

Nu există vreo colecție competentă sau suficient de mare de lucrări ale naturii care se abat sau se îndreaptă împotriva cursului natural al generării, producției sau mișcării[401]; fie că e vorba de singularități ale locului, de evenimente stranii ale timpului sau

---

finală, o devenire tinzând către un scop. Procesele naturale decurg firesc dacă urmează scopul lor natural, sau pot varia în raport cu acesta și atunci apar excepțiile, minunile, monștrii sau miracolele. Vezi Park and Daston 1999. Aici, Bacon propune o istorie a variațiilor lumii naturale (o istorie a contra-naturalului și „monstruosului") care ar suplimenta istoria cursului regulat al naturii.

[398] Adică a fenomenelor naturale produse, reproduse sau constrânse, a experimentelor propriu-zise. Procesele acestea nu mai sunt „naturale", ci „artificiale". Este distincția clasică (antică) între *physis* și *techne*.

[399] Bacon denumește cu termenul *arts* toate meșteșugurile, dar și artele mecanice, alchimia etc. – adică științele „practice". Distincția este între teoretic și practic, între *episteme* și *techne*. Despre istoria mecanică, vezi *Commentarius solutus* (SEH XI: 65–66) și *DAS* (SEH I: 498 și urm. / IV: 296 și urm.).

[400] Istoria naturală este un produs cultural foarte popular la sfârșitul secolului al XVI-lea, o nouă „disciplină". Despre modul în care se constituie această disciplină, vezi Ogilvie 2006. Bacon va critica istoria naturală primită, „tradițională", în numeroase rânduri, propunând în locul ei altceva (cum se va vedea și în continuare). Vezi Rees în OFB XIII. Conceptul baconian de istorie naturală este încă foarte discutat și disputat. Vezi Daston 1991a, Findlen 1997, Jalobeanu 2010a, 2010b, 2012a.

[401] Colecțiile de ciudățenii, minuni sau monștri, „camerele cu minuni", erau foarte la modă în palatele renascentiste cu câteva zeci de ani înainte de apariția acestei cărți. Ele continuă să prolifereze și în secolul al XVII-lea. Vezi Daston and Park 1999, Daston 1991b. Însă ceea ce propune Bacon aici este o organizare sistematică și comprehensivă a unei astfel de colecții mult mai mari.

ale şansei, de efecte ale unor proprietăţi încă necunoscute sau de excepţii de la genurile naturale. Este adevărat că putem găsi uşor un număr respectabil de cărţi cuprinzând experienţe şi secrete fabuloase, imposturi frivole destinate plăcerii sau mizând pe atracţia ciudăţeniei. Însă nu există o colecţie substanţială şi severă a anomaliilor[402] sau neregularităţilor naturii, examinate şi descrise cu acurateţe, tot aşa cum nu există o respingere fundamentată a fabulelor şi erorilor populare[403]. După cum stau acum lucrurile, un neadevăr ajuns în corpul istoriei naturale, fie din cauza faptului că anticii au neglijat să-l investigheze mai atenţi, fie din cauza predominanţei opiniei care se lasă înşelată de similitudini şi ornamente ale gândirii, nu are nici o şansă să fie descoperit şi eliminat. Utilitatea unei asemenea scrieri, onorată cu un precedent de calibrul lui Aristotel[404], nu este alta decât să ofere satisfacţie apetitului minţilor curioase şi vanitoase, precum o fac şi cu colecţiile de minuni şi ciudăţenii[405], având însă în spate două motive foarte importante, de mare greutate: corectarea opiniilor şi a axiomelor parţiale[406], construite de obicei

---

[402] Termenul este *heteroclites*. Vezi *NO* II, 28 pentru o explicaţie: „voi stabili *instanţe monadice*, pe care m-am obişnuit să le numesc *neregulate* sau (împrumutând termenul de la gramaticieni) *eteroclite*" (OFB XI: 296–297).

[403] Ideea compilării unei istorii a erorilor populare nu este nici ea nouă. Bacon ştia, probabil, de cartea lui Laurent Joubert, *Erreurs populaires au fait de la médecine et régime de santé* (Bordeaux, 1578). În *Commentarius solutus*, Bacon vorbeşte despre necesitatea de a compila o istorie a „minunilor" sau o istorie a naturii „în eroare" din cărţi precum cele ale unor „Viscentius, Jubart, Plyny" (SEH XI: 65).

[404] *De mirabilibus auscultationibus*, tratat apocrif atribuit lui Aristotel. Vezi *supra*, nota 163.

[405] *Mirabiliaries* – colecţiile de „minuni" renascentiste. Vezi Daston and Park 1999.

[406] Bacon foloseşte termenul axiomă în mai multe sensuri: axiomele sunt principii, legi, dar şi teoreme – orice rezultat teoretic parţial sau

pornind de la câteva exemple comune sau familiare, precum și faptul că minunile naturii sunt calea cea mai ușoară spre minunile artei[407], pentru că doar prin urmărirea și hăituirea naturii în decursul peregrinărilor ei putem să o aducem din nou în același loc.[408] Mai mult, nu sunt de părere că ar trebui excluse din această istorie a neobișnuitului povestirile superstițioase ale vrăjitoriilor, solomoneriilor, viselor, divinației și altora asemenea, mai ales acolo unde există o evidență clară a faptelor investigate.[409] Nu știm încă în ce cazuri, și în ce măsură, efecte atribuite de obicei superstiției sunt, de fapt, produse de cauze naturale. De aceea, dacă practica unor asemenea îndeletniciri [ca vrăjitoria] trebuie condamnată[410], totuși, din considerarea lor atentă și din investigarea lor, putem ajunge uneori la lumină, nu doar în ce privește încălcările legii[411], dar și pentru dezvăluirea mai

---

final poartă acest nume. Scopul cercetării naturii este stabilirea axiomelor (pornind de la observații, experimente și rezultate individuale).

[407] Artă este înțeles aici în sensul clasic de *techne*, ceea ce acoperă atât ramuri precum artele mecanice, cât și medicina sau alchimia. Ceea ce spune Bacon este că arta ar trebui să fie o cale de a merge în sensul proceselor naturale, grăbindu-le, de exemplu, și învățând cum să facă asta chiar de la natură. Pentru o discuție despre importanța mecanicii la Bacon, vezi Weeks 2008.

[408] Avem aici o suită de metafore alchimice și „mecanice": căutătorul secretelor naturii trebuie să urmărească și să hăituiască procesele naturale, din nou, în sensul în care ele se petrec, însă obligându-le să ia forma artei sale. S-a discutat mult despre metafora vânătorii la Bacon și în „cărțile de secrete", vezi, de exemplu, Eamon 1994, Jalobeanu 2012c.

[409] Adică mărturii suficiente în favoarea faptului că un eveniment s-a petrecut, chiar dacă nu înțelegem *cum* s-a petrecut. Ceva similar va investiga Bacon în ultima parte din *SS* X (SEH II: 640–672).

[410] Iacob I a scris și a publicat o carte care expunea și combătea magia și vrăjitoria, vezi *supra*, nota 16.

[411] A ști mai multe despre vrăjitorie ne-ar putea ajuta în judecarea corectă a cazurilor aduse în fața tribunalului – eliminând superstițiile ne păzim și de posibile erori judiciare.

aprofundată a secretelor naturii. Nu trebuie să ne fie teamă să [64]
explorăm acest domeniu în căutarea adevărului, aşa cum Majestatea Voastră a arătat prin propriul exemplu, privind, cu cei doi ochi pătrunzători ai religiei şi filozofiei naturale, adânc şi cu multă înţelepciune în aceste tenebre, dovedind ceva din natura soarelui, cel care poate trece prin neguri rămânând la fel de strălucitor şi la fel de pur ca înainte. Cred însă că este potrivit ca aceste naraţiuni, care conţin un amestec de superstiţii, să fie separate cu totul de cele care conţin doar relatări oneste ale fenomenelor din lumea naturală. Cât despre povestirile privind minunile şi miracolele religiei, acestea fie sunt neadevărate, fie nu sunt naturale; şi nu-şi au locul, deci, într-o astfel de istorie a naturii.

Istoria mecanică a naturii

În ce priveşte istoria naturii constrânse, sau mecanice, se pot găsi anumite colecţii din domeniul agriculturii sau al altor meşteşuguri manuale; de obicei, însă, acestea resping experimentele comune şi naturale. Şi asta pentru că a investiga sau a medita asupra artelor mecanice a fost considerat dezonorant în mod tradiţional, mai ales când ceea ce se căuta nu erau secrete, rarităţi sau subtilităţi nemaiîntâlnite. De această aroganţă disprepuitoare şi stupidă îşi bate joc Platon când ni-l înfăţişează pe Hippias, un sofist lăudăros, în dispută cu Socrate, căutător onest şi neprefăcut al adevărului. Subiectul disputei fiind frumuseţea, Socrate, în maniera sa obişnuită de căutare[412], dă mai întâi exemplul unei fecioare frumoase, apoi pe cel al unui cal frumos, iar

[412] Bacon vede în metoda socratică un precursor (totuşi rudimentar) al inducţiei sale. Vezi *NO* I, 105: „inducţia utilă pentru descoperirea şi demonstrarea ştiinţelor şi artelor [...] este ceva nemaifăcut şi nemaiîncercat până acum, cu excepţia lui Platon, care foloseşte într-o oarecare măsură această formă a inducţiei pentru a cerceta definiţii şi idei" (OFB XI: 162–163).

apoi pe cel al unui vas frumos smălțuit. Ofensat, Hippias îi răspunde: *Dacă n-ar fi o obligație de politețe, s-ar mai gândi dacă are rost să discute cu cineva care dă exemple atât de sordide.* La asta, Socrate îi răspunde: *Ai dreptate, asta te prinde foarte bine, fiindcă ești atât de potrivit în veșmintele tale* etc., continuând apoi să-l ironizeze.[413] Adevărul este însă că nu exemplele mărețe sunt cele care ne dau cele mai sigure informații, lucru care se poate exprima recurgând la povestea atât de bine cunoscută a filozofului care se uita la stele și a căzut în apă[414]; dacă s-ar fi uitat în jos, ar fi putut vedea stelele în apă, însă, uitându-se în sus, n-a putut vedea apa în stele. Se întâmplă astfel adesea ca lucruri mici și lipsite de importanță să ajute la descoperirea celor mari, mai degrabă decât invers; și de aceea Aristotel spune că natura fiecărui lucru se vede cel mai bine în părțile lui cele mai mici, motiv pentru care, dacă vrem să aflăm care este natura unui stat, ar trebui să începem mai întâi cu familia, cu legăturile simple dintre soț și o soție, părinte și copil, stăpân și servitor, adică cele care se găsesc în fiecare gospodărie.[415] Astfel, natura
[65] acestei mari cetăți care este lumea, și politica ei, trebuie mai întâi descifrate în măruntele similitudini și în micile părți componente. Vedem astfel cum un secret al naturii, cum este, de pildă, răsucirea acului de fier atins de magnet către Nord, a fost descoperit în ace, și nu în bare de fier.

Dacă însă judecata mea ar fi să aibă vreo greutate, cred că istoria mecanică este, dintre toate celelalte, cea mai importantă

---

[413] Platon, *Hippias Maior* 287^{d}–291^{a} (Platon 1975–1993, II: 79–84).

[414] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* I, 34: „Se povestește că odată, ieșind de acasă însoțit de o bătrână ca să observe stelele, căzu într-o groapă și strigătele sale de ajutor făcură pe bătrână să-i spună: «Cum vrei să știi ce-i în cer, Thales, când nu ești în stare să vezi ce-i la picioarele tale?»“ (Diogenes Laertios 1963: 124). Anecdota apare și la Platon, *Theaitetos* 174^{a} (Platon 1975–1993, VI: 223).

[415] Aristotel, *Politica* 1252^{a}, 1253^{b} (Aristotel 2001: 33–34, 39) și *Fizica* 184^{a} (Aristotel 1966: 3).

pentru construirea filozofiei naturale; o filozofie naturală care să nu dispară în fumul speculațiilor subtile, sublime şi delicioase, ci să fie o înzestrare operativă[416], spre beneficiul vieții umane. Şi asta nu doar pentru că este capabilă să ne ofere în prezent practici şi soluții ingenioase în mai toate domeniile, prin conexiuni şi analogii, transferând observațiile dintr-un meşteşug, spre folosul altuia, când experiențele a tot felul de procese misterioase ajung să fie investigate de rațiunea umană, ci, mai ales, pentru că este în stare să ofere o mai bună şi mai adevărată cunoaştere a cauzelor decât tot ceea ce a fost obținut până acum. Pentru că, aşa cum nu cunoaştem cu adevărat caracterul unui om până când nu-l vedem supărat, tot aşa cum Proteu îşi schimba mereu forma şi înfățişarea până a fost prins şi ținut nemişcat [de cei care l-au capturat], tot aşa, procesele şi variațiile naturii nu pot fi văzute în întregime în natura liberă, ci doar în încercările şi testele artei.[417]

Istoria civilă

Istoria civilă este de trei feluri, pe care le putem compara în mod potrivit cu trei feluri de tablouri sau de imagini. Vedem că pot exista tablouri sau imagini neterminate, tablouri perfecte

---

[416] Adică practică. Filozofia naturală se va împărți în speculativă şi operativă.

[417] Analogia dintre natură şi Proteu, personajul mitologic care putea prevesti viitorul, însă numai dacă era ținut strâns şi împiedicat să-şi schimbe forma (Homer, *Odiseea* IV, 385 şi urm.; Vergiliu, *Georgice* IV, 397 şi urm.), este recurentă în scrierile baconiene. La fel şi ideea după care adevărata explorare a naturii este cea în care cercetătorul reuşeşte să-l surprindă şi să-l încătuşeze pe Proteus-natura, obligându-l să îşi arate adevărata față şi să nu se mai transforme; vezi, de pildă, *DSV* (SEH VI: 651–652 / 725–726). S-a scris foarte mult despre această aparentă „tortură a naturii" şi sensurile ei. Vezi Merchant 2008, Pesic 1999, 2001, Vickers 2007, Park 2007.

sau tablouri desfigurate. Tot așa, putem găsi trei feluri de istorii: cronici, istorii perfecte sau antichități. Cronicile sunt istorie neterminată, sau primele schițe ale unei istorii, iar antichitățile sunt istorie desfigurată, sau rămășițe ale unei istorii, scăpate întâmplător din naufragiul timpului.[418]

Cronicile, sau istoria pregătitoare, pot fi de două feluri; să le spunem „comentarii" și „registre".[419] Comentariile sunt cele care înregistrează în mod imediat și neprelucrat evenimente sau acțiuni, fără să vorbească despre motivele lor, despre planurile, susținerile, discursurile, pretextele, ocaziile lor, sau alte contingențe care le-au provocat.[420] Aceasta este adevărata natură a unui comentariu, chiar dacă Cezar, amestecând modestia cu măreția, a dat numele de comentariu celei mai bune istorii a lumii.[421] Registrele sunt colecții de acte publice, decrete ale consiliilor, proceduri judiciare, declarații sau scrisori de proprietate, discursuri, fără legătură între ele și fără să alcătuiască un text ordonat sau continuu.

[66] Antichitățile, sau rămășițele de istorie, sunt, așa cum s-a spus, *ca scândurile unei epave*[422], adică fragmente adunate prin munca

[418] La începutul secolului al XVII-lea, în Anglia există deja o discuție bine articulată a sensurilor în care se poate vorbi despre istorie și tipuri de istorie. Se vorbește astfel despre istorie ca subdisciplină a retoricii, despre sensul moral al istoriei (văzută ca o colecție de exemple care slujesc la formarea comportamentului moral) sau despre un sens politic (implicând ideea de prudență) al istoriei, care poate fi de folos în exercițiul guvernării. De asemenea, așa cum a fost remarcat, adesea se vorbește despre istorie în sensul de „colecție" (de fapte, date etc.) și cercetare, fără, neapărat, o dimensiune temporală. Despre sensurile istoriei în Anglia modernității timpurii, vezi Levy 1967, Levy 2005, Woolf 2006, Kewes 2006.

[419] Vezi pp. 150–154 și nota 301 pentru exemple.

[420] Despre felul în care secolul al XVI-lea trece de la cronici și comentarii la diferite alte sensuri ale istoriei și constituirea unei istorii-colecție de exemple morale, vezi Levy 1967, Woolf 2000, Grafton 2007.

[421] Vezi nota 301.

[422] Posibil după Cicero, *Despre îndatoriri* III, 23 (Cicero 1957: 196).

unor persoane harnice şi răbdătoare, care prin observaţii atente reuşesc ca din monumente, nume, cuvinte, proverbe, tradiţii, mărturii private, fragmente de poveşti, pasaje din cărţi care tratează de fapt despre altceva să salveze şi să recupereze ceva de sub apele potopitoare ale timpului.[423]

În privinţa acestor istorii imperfecte nu observ nici o deficienţă. Ele sunt lucruri imperfect alcătuite şi deci orice deficienţă pe care ar avea-o, o au prin natura lor. Cât despre acele deformări ale istoriei care sunt rezumatele şi colecţiile[424], folosirea lor ar trebui interzisă, după cum cred toţi oamenii cu judecată; doar ele sunt cele care au erodat corpul solid al atâtor istorii excelente, transformându-le în palide icoane a ceea ce au fost odată.

Istoria pe care am putea-o numi perfectă, sau istorie propriu-zisă, este şi ea de trei feluri, în funcţie de subiectul pe care îl propune sau pe care pretinde că-l reprezintă: un timp, o persoană sau o acţiune. În primul caz avem cronicile, în al doilea, vieţile, în al treilea, relatările sau istorisirile. Dintre acestea, chiar dacă primul tip de istorie este mai complet şi mai obiectiv, bucurându-se şi de o mult mai mare glorie, al doilea este, totuşi, cel care excelează atunci când vine vorba de foloasele pe care le aduce, iar al treilea se distinge prin sinceritate şi acurateţe. Pentru că

---

[423] „Antichităţile" de care vorbeşte Bacon aici reprezentau, pentru umanişti, un mod de scriitură cu totul diferit. Dacă istoriile erau colecţii de exemple morale, anticarul aduna date şi fapte despre trecut, fără să urmărească valoarea morală, ci exhaustivitatea colecţiei. Un exemplu contemporan cu Bacon şi foarte bine cunoscut este William Camden, *Remaines of a Greater Worke Concerning Britaine* (London, 1605). Despre acest tip de scriere istorică, vezi Woolf 1990, 2006 şi Momigliano 1950.

[424] *Epitomes*: rezumate ale scrierilor istorice antice „pe înţelesul tuturor" (de pildă cele lui Lucius Annaeus Florus sau Aurelius Victor), o literatură la modă în Renaştere. Bacon se mai referă negativ la ele într-o scrisoare către Fulke Greville (SEH IX: 23) şi mai jos (vezi p. 325, avându-l în vedere pe Ramus). Ascham are şi el o atitudine critică faţă de aceste rezumate, căci datorită lor s-au pierdut părţi din operele originale (Ascham 1570: 259).

istoria timpurilor ne reprezintă adesea dimensiunea acțiunilor, fața publică și comportamentul unor persoane, însă trece sub tăcere evenimentele mărunte sau oamenii mai puțin cunoscuți. Cum însă este adesea după voia și înțelepciunea lui Dumnezeu să dea o mare greutate chiar întâmplărilor celor mai mărunte, lucrurile mărețe depinzând de cele mici, astfel de istorii [ale oamenilor importanți și faptelor de seamă] aduc în față mai degrabă splendoarea lipsită de substanță a afacerilor omenești decât adevărul și resorturile ascunse ale istoriei. Pe de altă parte, viețile, dacă sunt scrise bine, pun în fața noastră acțiunile private sau publice, importante sau mai puțin importante ale unei persoane, și conțin astfel, cu necesitate, o reprezentare mai imediată, mai vie și mai adevărată [decât ne oferă celelalte]. Cât despre relatări sau istorisiri[425], cum sunt cele privind războiul peloponesiac, expediția lui Cyrus cel Tânăr, conspirația lui Catilina, acestea sunt cu siguranță mai exacte sau mai adevărate decât istoriile unor epoci întregi, și asta pentru că sunt construite în jurul unui subiect delimitat de dorința autorului de a demonstra ceva; pe când dacă scriem istoria unei epoci, în special a uneia de o oarecare întindere, vom găsi cu siguranță multe spații goale, pe care autorul se va simți obligat să le umple cu propriile lui conjecturi.[426]

[67] Cât despre istoria timpurilor (sau istoria civilă), aceasta este orânduită de providența divină: pentru că Dumnezeu a orânduit și a ilustrat două stări exemplare ale lumii, atât în ce privește armele, învățătura, virtutea morală, politica și legile: și anume

---

[425] Relatările sau istorisirile se referă la scrierile celebre ale istoriografiei antice, redactate de observatori și participanți la evenimente. E vorba despre Tucidide, *Războiul peloponesiac*, Xenofon, *Anabasis* (povestirea întoarcerii grecilor din Persia, la care a făcut trimitere și înainte, la p. 158) și Sallust, *Conspirația lui Catilina*.

[426] *DAS* dezvoltă acest pasaj, subliniind că, de multe ori, relatările sau istorisirile sunt lipsite de obiectivitate, purtând marca subiectivității celui care le-a scris (SEH I: 508 / IV: 305).

în cetățile Greciei antice şi, respectiv, în cetatea Romei; iar istoriile acestora ocupă mijlocul istoriei timpurilor, având înaintea lor istoria pe care o putem numi a antichităților lumii, iar după ele, istoriile pe care le-am putea numi moderne.

Să vorbim acum despre deficiențele acestora. În privința antichităților păgâne este oarecum zadarnic să le notăm deficiențele. Ele sunt fără îndoială deficiente, întrucât constau mai degrabă din fabule şi fragmente; însă aceste deficiențe nu pot fi îndreptate, pentru că antichitatea este asemenea faimei, cu capul ascuns în nori, începutul acesteia fiind inaccesibil.[427]

În privința istoriei statelor exemplare, aceasta există, în stare bună. Mi-aş dori totuşi să existe şi o istorie comprehensivă a întregului curs al istoriei greceşti, de la Tezeu la Philopoemen (când istoria şi viața politică a Greciei a ajuns să se dizolve în cea a Romei), şi tot aşa o istorie a Romei, de la Romulus la Iustinian, despre care se poate spune cu îndreptățire că a fost ultimul dintre romani[428]. O istorie în care textele lui Tucidide, Xenofon, Titus Livius, Polybius, Sallust, Cezar, Appian, Tacitus, Herodian să fie păstrate întregi, fără vreo prescurtare, fiind în acelaşi timp reluate, suplimentate şi continuate. Aceasta este însă o chestiune care priveşte mai curând perfecționarea şi măreția, ceva demn

---

[427] Aici Bacon schițează propria sa teorie despre originea fabulelor antice şi a miturilor, despre care vorbeşte pe larg în *DSV* şi *DPAO*. Despre importanța şi sensul fabulelor şi înțelepciunii fragmentare ce se poate găsi în acestea, vezi Manzo 1996, Giglioni 2012a.

[428] Expresia „ultimul dintre romani" este destul de des întâlnită, atât în literatura antică (atribuită unor personaje diferite de către Suetonius, Tacitus, Plutarh etc.), cât şi în scrierile umaniştilor. Este interesant că, dacă pentru Tacitus ultimul dintre romani a fost Cassius, iar pentru Suetonius ultimii romani sunt Brutus şi Cassius, pentru Bacon „ultimul roman" este Iustinian, împăratul care a închis şcolile de filozofie şi a construit o faimoasă biserică creştină la Constantinopol. Vezi Weinberger 1985: 238. În acelaşi timp, Iustinian a fost inițiatorul unui cod de legi definitoriu pentru dreptul roman şi european, un cod esențial în proiectul baconian de reformă legislativă. Vezi şi Coquillette 1992.

de laudă, mai curând decât necesar; iar acum vorbim de acele părți ale cunoaşterii care lipsesc, şi nu despre cum pot fi îmbunătățite cele deja existente.

În privința istoriilor moderne, deşi există câteva demne de stimă, în cea mai mare parte sunt totuşi mai mult decât mediocre. Lăsând însă în grija străinilor poveştile despre străini, şi fără să mă amestec în treburile altor națiuni, nu pot să nu subliniez, în fața Majestății Voastre, lipsa de merit a istoriei Angliei, precum şi parțialitatea în ce priveşte istoria Scoției, aşa cum rezultă ele din operele celui mai recent dintre istoricii noştri.[429] Cred că ar fi demn de Majestatea Voastră, precum şi o operă demnă de aceste timpuri, dacă aceasta insulă a marii Britanii[430], unită astăzi prin monarhie, pentru viitor, ar fi unită şi printr-o istorie (comună) a timpurilor trecute, după modelul istoriei sacre, cea care a țesut împreună povestea celor zece triburi şi a celorlalte două[431]. Iar dacă vi se pare că dimensiunile acestei opere sunt prea mari pentru ca ea să poată fi realizată cu suficientă acuratețe, există o perioadă remarcabilă, care se întinde pe un timp mult mai scurt din istoria Angliei, şi anume

---

[429] Bacon se referă la George Buchanan, *Rerum Scoticarum historia* (Edinburgh, 1582). Buchanan (1506–1582), umanist şi latinist, dar şi calvinist înfocat, a fost tutorele regelui Iacob pe vremea minoratului acestuia pe tronul Scoției. Cartea lui Buchanan este foarte criticată de Iacob în *Basilikon doron*.

[430] Denumirea „Marea Britanie" este mult posterioară lui Bacon. E interesant însă că Bacon o prefigurează aici, ca şi în scrierile lui politice, ba chiar vorbeşte în favoarea ei într-un discurs ținut în fața Parlamentului britanic, în 1604. O astfel de carte propusă de Bacon a fost John Speed, *History of Great Britaine* (London, 1611).

[431] După moartea lui Solomon (c. 930 î.Chr.), cele douăsprezece triburi care descindeau din Iacov/Israel s-au despărțit, formând regatul de sud (tribul lui Iuda şi al lui Veniamin) şi regatul de nord (celelalte zece, aşa-numitele „triburi pierdute", după cucerirea lor de către asirieni, c. 720 î.Chr.).

de la uniunea Rozelor şi până la unirea celor două regate.[432] [68]
Este o perioadă cu totul specială în privința numărului de succesiuni la tron, nemaiîntâlnită printre monarhiile cunoscute. A început prin obținerea unei coroane cu puterea armelor şi a unui titlu; a continuat cu o bătălie şi consolidarea prin căsătorie.[433] Au urmat apoi timpuri grele, precum apele după furtună; cu muncă şi sudoare, însă fără disperarea furtunii. Au fost însă trecute cu bine, datorită înțelepciunii cârmaciului, unul dintre cei mai înțelepți regi din toți cei care au domnit vreodată.[434] A urmat apoi domnia unui rege ale cărui acțiuni, nu întotdeauna deasupra oricărei critici, s-au intersectat adesea cu afacerile Europei, punând adesea în mişcare forțe care au dus în direcții necunoscute.[435] În acele timpuri a început şi marea transformare a Bisericii, o acțiune dintre cele care nu se văd prea des.[436] A urmat apoi domnia unui minor[437]; apoi perspectiva unei uzurpări,

[432] Uniunea celor Două Roze, cea roşie (casa de Lancaster) şi cea albă (casa de York), a fost realizată de Henric Tudor prin căsătoria cu Elizabeth de York. Iacob VI al Scoției a devenit regele Angliei, unificând cele două regate („Marea Britanie", vezi şi *infra*). Weinberger susține (1985: 238) că Bacon prezintă aici istoria Angliei ca fiind o împlinire a istoriei incomplete a celor zece triburi.

[433] Este vorba despre modul în care titlul şi sângele regal al prințesei Elizabeth de York au contat în Războiul celor Două Roze şi despre căsătoria care a pus capăt conflictului. Bacon va dezvolta această schiță istorică în *HVII* (OFB VIII: 5–6).

[434] Henric VII, rege între 1485 şi 1509. Bacon va scrie şi publica, spre sfârşitul vieții, o istorie a vieții şi domniei acestui rege. Plănuita urmare, o istorie a lui Henric VIII, nu a trecut niciodată de stadiul de proiect.

[435] Henric VIII (1509–1547).

[436] Referire la ruperea Bisericii engleze de Roma, ca urmare a refuzului papei Clement VII de a declara nul mariajul dintre Henric VIII şi Caterina de Aragon. Vezi şi notele 69 şi 249.

[437] Eduard VI, primul moştenitor al lui Henric VIII, a domnit din 1547 (pe când avea 10 ani) şi până în 1553. În timpul domniei regelui Eduard, reforma protestantă este impusă, uneori cu forța, pe tot cuprinsul Angliei.

chiar dacă spulberată curând[438]. Apoi domnia unei regine căsătorite cu un străin[439], urmată de cea a unei regine care nu s-a căsătorit niciodată, trăind o viață solitară[440]. Și totuși, guvernarea ei a fost mai bărbătească și mai impresionantă pentru statele învecinate decât tot ce văzuseră aceștia până acum.[441] Și în sfârșit acum, acest eveniment glorios și fericit, în urma căruia insula britanică, separată de restul lumii, este unită în interior. A venit vremea ca oracolul dat pe vremuri lui Enea, *căutați-vă străbuna mamă*[442], să fie adus la îndeplinire de națiunile Angliei și Scoției, reunite în numele străbunei comune, Britania, ca semn al deplinei încetări a oricărei perioade de tribulații și instabilitate. Așa cum se întâmplă de obicei în corpurile masive, și anume că, înainte de a se opri și stabiliza, trec prin

---

[438] Referire la complotul politic care urmărea aducerea pe tron a familiei Dudley prin căsătoria cu o potențială moștenitoare a coroanei, Jane Grey. Complotul, organizat de facțiunea protestantă și vizând înlăturarea de la tron a lui Mary Tudor, este dejucat și Jane Grey este decapitată, împreună cu artizanii planului. În urma acestui complot, partidul protestant pierde puterea, iar Anglia va deveni, în timpul domniei reginei Mary, o țară în care protestanții sunt persecutați și în care se urmărește revenirea la catolicism.

[439] Mary s-a căsătorit cu Filip, fiul împăratului Carol Quintul, devenit în 1555 Filip II al Spaniei. Astfel, pe timpul domniei reginei Mary (1553–1558), Anglia a fost nu doar o țară catolică, ci și una aliată cu dușmanul tradițional al englezilor, monarhia spaniolă.

[440] Adică regina Elisabeta.

[441] În timpul reginei Elisabeta, Anglia ajunge, în sfârșit, să devină o putere maritimă importantă, să învingă Spania într-o bătălie navală decisivă și să înceapă să construiască un imperiu. Toate acestea, sugerează Bacon, în ciuda faptului că pe tronul țării se afla o femeie, și încă una care nu și-a îndeplinit niciodată rolul de femeie, adică nu s-a căsătorit niciodată. Bacon a celebrat talentul de cârmuitor al reginei Elisabeta în mai multe rânduri, cum ar fi scrierea postumă *In felicem memoriam Reginae Elizabethae* (SEH VII: 228).

[442] Enea îi cere Oracolului să-i dezvăluie când se vor încheia peregrinările troienilor. Vergiliu, *Eneida* III, 96 (Vergiliu 1980: 93, traducere diferită).

anumite trepidații și oscilații, tot așa ne pare că, prin însăși providența divină, monarhia aceasta, înainte de a se așeza în Domnia Voastră și în familia Domniei Voastre (în care sperăm cu toții să rămână pe veșnicie), a trecut prin interludiul și instabilitatea acestor transformări.

În ce privește viețile, mi se pare straniu ca timpurile noastre să aibă atât de puțin respect pentru virtute încât să nu-și dea mai mare silință pentru scrierea unor astfel de opere. Chiar dacă nu prea mai există mulți suverani sau comandanți absoluți, și chiar dacă cele mai multe state sunt unite în monarhii, cred totuși că există multe personaje remarcabile, care merită mai mult decât simpla mențiune sau elogiul sumar. Aici s-ar potrivi foarte bine invenția unuia dintre poeții timpurilor recente, care îmbogățește frumos colecția de ficțiuni a anticilor.[443] El își închipuie cum, la capătul firului vieții fiecăruia, se găsește o mică medalie pe care este scris numele omului respectiv. Timpul așteaptă la țărm și, de cum firul unei vieți este tăiat, ia aceste medalii și le aruncă în râul Lethe; pe malurile acestuia trăiesc însă tot felul de păsări, care zboară încoace și încolo, pescuiesc medaliile și [69]
le duc cu ele, în cioc, o vreme, după care le lasă să cadă în râu, unde, însă, câteva lebede pescuiesc doar acele medalii pe care stă scris un nume cu adevărat mare și le duc într-un templu, unde le oferă ca ofrande. Chiar dacă mulți dintre oamenii ale căror afecțiuni sunt mai muritoare chiar decât trupurile pun dorința de a avea un nume și de a nu fi uitat pe seama vanității și îngâmfării, *suflete nepoftitoare de glorii*[444], și ale căror opinii se trag din aceeași rădăcină – *oamenii ajung să disprețuiască lauda, când încetează s-o merite*[445] –, totuși, aceasta nu va altera judecata

[443] Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso* XXIV, 88–91; XXXV, 10–22. Poemul a fost tradus în engleză de John Harington (Londra, 1591).

[444] Vergiliu, *Eneida* V, 751 (Vergiliu 1980: 180).

[445] Parafrază la Plinius cel Tânăr, *Epistole* III, 21: „Căci de când nu mai înfăptuim nimic vrednic de laudă, socotim că nici lauda nu-și mai are rostul" (Plinius cel Tânăr 1977: 118).

lui Solomon, după care *memoria celui drept este binecuvântată, în timp ce numele celui păcătos va putrezi*[446], una înflorind, celălalt dispărând în uitarea prezentului sau transformându-se într-un miros neplăcut. Prin urmare, în stilul de multă vreme adoptat, *de fericită, pioasă și bună amintire*, să luăm seama la ce spunea Cicero, preluând la rândul său de la Demostene, *o bună reputație este tot ce le mai rămâne celor morți*[447]. Despre această posesie s-a vorbit prea puțin în timpurile noastre și deci în această privință remarc o deficiență care trebuie corectată.

Iar în ce privește relatările, sau istorisirile particulare, ar fi de dorit și la acest capitol o mai mare atenție. Până la urmă, nu există fapte mărețe, ci doar condeie pricepute. Nu este la îndemâna oricui să scrie cu pricepere, așa cum se vede din faptul că astfel de scrieri sunt foarte puține. Și totuși, dacă [istoricii] ar menționa măcar toate acțiunile memorabile, într-o înregistrare corectă, compilarea unei istorii generale a timpurilor s-ar putea în sfârșit face, atunci când se va naște un autor demn de ea. Toate aceste colecții de înregistrări istorice vor fi însă folositoare, ca un fel de pepinieră, din care s-ar putea organiza mai apoi, când timpul o va permite, o grădină cu adevărat nobilă și frumoasă.[448]

Există însă și un alt fel de istorie, precum este cea scrisă de Cornelius Tacitus, și care nu trebuie uitată, în special acele părți ale sale numite acte și anale, cu totul potrivite pentru înregis-

---

[446] Pildele lui Solomon 10: 7.

[447] Parafrază la Cicero, *Filipice* IX, 5: „Viața morților stă în amintirea celor vii" (Cicero 1968: 149).

[448] Bacon susține aici aceeași metodă de lucru pe care o propune în filozofia naturală, și anume o acțiune premergătoare și colectivă de înregistrare de date care să preceadă orice încercare de sinteză istorică sau de alcătuire a unei scrieri mai ambițioase. Dacă aceste „înregistrări" și relatări primare ar fi corect compilate și consemnate, susține textul, un istoric talentat al viitorului le-ar putea folosi pentru a scrie lucrarea de sinteză care lipsește.

trarea chestiunilor de stat din trecut, ca şi a altor chestiuni politice, de importanţă mai mică. În stilul magnific al operelor sale, Tacitus spunea: *se considera potrivit cu demnitatea poporului roman ca în anale să fie consemnate doar chestiuni importante şi fapte măreţe, celelalte fiind înregistrate în actele zilnice ale oraşului.*[449] Există deci atât o istorie a faptelor importante, cât şi una civilă. Căci aşa cum nimic nu se îndepărtează mai tare de demnitatea guvernării decât confuzia rangurilor, nu mai puţin [70] dăunează autorităţii istoriei amestecarea chestiunilor ce ţin de triumfuri, ceremonii sau noutăţi, cu cele ce ţin de natura statului. Utilitatea analelor nu se vede doar în istoria timpului, ci şi în istoria persoanelor şi a faptelor. Suveranii din vechime considerau că este atât înţelept, cât şi important pentru demnitatea lor să ţină o evidenţă zilnică a lucrurilor care se întâmplau în timpul guvernării lor. Vedem astfel cum cronica citită în faţa lui Ahaşveroş[450], cel care nu se putea odihni, conţinea povestiri ale acelor vremuri, însă doar ale evenimentelor importante, în timp ce înregistrările curţii lui Alexandru se ocupau de toate detaliile privind persoana sau curtea acestui suveran. Vedem şi cât de util este ca în toate întreprinderile memorabile, ca expediţiile, războiul, navigaţia, să se ţină o evidenţă exactă a tot ceea ce se întâmplă, exact aşa cum se întâmplă.

Nu pot trece sub tăcere nici acea formă de scriere folosită de o mulţime de bărbaţi înţelepţi, şi care conţine o istorisire

---

[449] Tacitus, *Anale* XIII, 31: „este de demnitatea poporului roman să încredinţeze analelor doar faptele însemnate, pe când însemnările de felul ăstora [elogierea fundaţiilor şi lemnăriei amfiteatrului construit de Nero] să fie consemnate în jurnalul Romei" (Tacitus 1995: 350).

[450] Estera 6: 2. Ahaşveroş este numele ebraic al lui Xerxes (regele Persiei între 486–465 î.Chr.). Spre deosebire de Biblia de la Geneva, în *Septuaginta* el figurează drept Artaxerxes (Septuaginta 1935: 964), implicit şi în Biblia românească, care este tradusă după textul grecesc (Biblia 2008: 529). Însă Artaxerxes este fiul lui Xerxes, care i-a succedat acestuia la domnie (465–424 î.Chr.).

nesistematică a acelor fapte pe care ei le-au considerat demne de a fi amintite, adesea doar puncte de pornire pentru reflecție sau pentru construirea unor discursuri politice (analize politice); acestea din urmă nu încorporate în istoria propriu-zisă, ci organizate separat și reprezentând motivul pentru care istoriile erau scrise. Acest tip de istorie-material-de-reflecție ar fi însă mai potrivit să fie plasat printre cărțile privind guvernarea, la care vom reveni, mai degrabă decât printre cărțile de istorie. Și asta pentru că meseria istoricului este de a reprezenta evenimentele așa cum s-au întâmplat și de a enumera învățămintele lor, lăsând însă observațiile și concluziile care se pot trage din toate acestea pe seama libertății și a capacității intelectuale de judecată a fiecărui om. În schimb amestecurile sunt neregularități, pe care nimeni nu le poate defini îndeajuns.

Mai există și un alt fel de istorie multiplu amestecată, și aceasta este istoria cosmografică[451]: compusă din istoria naturală a regiunilor universului[452], istorie civilă a locuitorilor, tipurilor de viață și obiceiuri ale oamenilor[453], respectiv matematică, a climatelor[454] și configurațiilor cerului[455]. Iar această parte a

---

[451] Aici Bacon desemnează sub titlul de istorie cosmografică un gen literar foarte popular, cosmografia renascentistă, istorie naturală organizată după principiul organizării universului. Vezi Besse 2003, Portundo 2009, McLean 2007, Jalobeanu 2012a.

[452] Adică a celor două sfere, celestă și sublunară. Sfera sublunară este mai departe împărțită în regiuni, astfel încât capitolele tradiționale ale cosmografiei tratează despre meteori și fenomene atmosferice, elemente și amestecuri de elemente, uscat și apă, continente și regiuni geografice etc.

[453] Cosmografiile renascentiste tratează nu doar alcătuirea universului, ci cuprind și istorii naturale ale plantelor, animalelor, oamenilor, statelor și obiceiurilor dintr-un anumit teritoriu. Vezi Rubiés 2006, Portundo 2009.

[454] În vocabularul cosmografic al secolului al XVI-lea și al secolului al XVII-lea, „climat" este un termen care desemnează spațiul cuprins între două paralele. Vezi Blount 1658.

[455] Aici Bacon distinge între două tipuri de cosmografie: cosmografia „matematică" după modelul lui Ptolemeu (dezvoltat în *Almagesta* și

învățăturii s-a dezvoltat în ultima vreme mai tare decât toate celelalte.[456] Căci se poate spune cu adevărat, spre onoarea timpurilor noastre, că, printr-o virtuoasă emulație a Antichității, niciodată n-a fost această măreață construcție a lumii atât de bine luminată cum este în acest timp al nostru şi al părinților noştri. Chiar dacă [anticii] aveau cunoştință de antipozi:

Iar când aici Răsăritul cu cai gâfâind spre noi suflă,
Roşia stea a-nserării şi-aprinde făclia-i pe-acolo[457],

acest lucru era mai curând o demonstrație decât un fapt. [71]
Cunoaşterea lui a cerut călătorii, străbaterea a jumătate din globul terestru. Cât despre ocolul Pământului, după modelul corpurilor cereşti, acesta n-a fost nici întreprins, nici măcar încercat până în aceste timpuri din urmă.[458] Astfel încât cu îndreptățire deviza acestor timpuri ar putea fi nu doar *plus ultra*, în raport cu acel *non ultra* al anticilor[459], sau *imitarea*

Geografia), respectiv o cosmografie geografică sau chorografie (descriere a elementelor individuale dintr-o anumită regiune a cosmosului, eventual în modul în care îi apar ele unui călător) de tipul celei propuse în Antichitate de Strabon, iar în Renaştere de cosmografii spanioli sau de Sebastian Münster, Gemma Frisius etc. Cosmografia se suprapunea în multe puncte cu astrologia şi punea adesea problema predicției (cu privire la vremea probabilă, evenimente astronomice, cursul istoriei sau destine umane). Vezi Westman 2011.

[456] Despre modul în care navigația şi descoperirile geografice au dus la dezvoltarea acestei discipline, vezi şi *VT* (SEH III: 225).

[457] Vergiliu, *Georgice* I, 250–251 (Vergiliu 1967: 63).

[458] Magellan a făcut ocolul Pământului în 1519. Primul englez care a făcut ocolul Pământului a fost Francis Drake, în 1577–1578. Exemplul lui Drake figurează la loc de cinste într-un volum pe care Bacon l-a citit şi îl foloseşte adesea ca sursă, şi anume Richard Hakluyt, *The Principall Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation* (London, 1589).

[459] „Mai departe", spre deosebire de interdicția de a merge mai departe pe care anticii o legau de Coloanele lui Hercule, sfârşitul lumii cunoscute (vezi nota 346). Această sintagmă baconiană va face carieră

tunetului[460], în raport cu anticul *inimitabil tunet*

Nebunul, care mimează furtuna și inimitabilul tunet[461] etc.,

ci și *imitarea cerurilor*, pentru a ilustra multele expediții memorabile care, după modelul cerurilor, s-au învârtit în jurul globului pământesc.

O astfel de dezvoltare a navigației și o astfel de împlinire a descoperirilor ne îndreptățesc să așteptăm în continuare un progres și o continuă desăvârșire a tuturor științelor; părând ele să fie rânduite de Dumnezeu a se întâlni în aceeași epocă. Acesta este și sensul celor anunțate de profetul Daniel, care, vorbind despre semnele timpului de pe urmă, a spus *Mulți vor merge încolo și încoace, iar cunoașterea va înflori*[462]; de parcă deschi-

---

în secolul al XVII-lea, și va ajunge să fie titlul unui manifest extrem de popular în sprijinul „noii științe" și al uneia dintre primele societăți „științifice" moderne, Societatea Regală pentru Progresul Cunoașterii, și anume Joseph Glanvill, *Plus Ultra: or, the Progress and the Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle* (London, 1668).

[460] Bacon se referă aici la posibilitatea de imitare și studiere a fenomenelor naturale cu ajutorul construcțiilor artificiale. Mai precis, este vorba de posibilitatea de a imita tunetul cu ajutorul unei invenții relativ noi, artileria. Tema este dezvoltată în mai multe tratate renascentiste.

[461] Parafrază la Vergiliu, *Eneida* VI, 590–591: „Tunet, nebunul, voit-a și fulgerul fără de seamăn / Singur să-l facă, prin tropot de roibi și prin zangăt de-aramă" (Vergiliu 1980: 215).

[462] Bacon oferă aici o versiune ușor modificată la Daniel 12: 4 (după Vulgata). Acest verset este recurent în scrierile baconiene și apare și pe frontispiciul *IM* (în gravura realizată de Simon van de Passe, vezi Kiernan în OFB IV: 250). Concomitența dintre descoperirile geografice și o mare reformă a cunoașterii și implicațiile milenariste ale acestei interpretări nu sunt noi sau originale, ci se regăsesc – interpretate diferit – în mai multe scrieri renascentiste. Ce propune Bacon în plus este o interpretare de o altă anvergură și o extindere de la un topos tradițional despre mersul istoriei (sacre și profane) la o imagine generală, care stă pentru întreaga dezvoltare a cunoașterii. Vezi Webster 1975, Whitney 1986, McKnight 2006. Vezi și *NO* I, 93 pentru enunțul explicit al interpretării baconiene

derea lumii, trecerea dintr-o parte a ei în cealaltă şi progresul cunoaşterii ar fi fost special potrivite pentru a se petrece deodată. Vedem că acest lucru se şi petrece, de altfel, învăţătura prezentului nefiind cu nimic mai prejos de cea a primelor două perioade de revoluţie a învăţăturii[463], cea a grecilor şi cea a romanilor.

Istoria ecleziastică se poate împărţi la fel ca cea civilă. Mai precis, se poate împărţi în istoria Bisericii, istoria profeţiilor şi istoria Providenţei. Prima descrie timpurile Bisericii militante, fie în tribulaţiile ei, ca în cazul arcei lui Noe[464], fie în mişcare, precum chivotul în pustie[465], fie în repaus, precum chivotul ajuns în templu[466]: adică starea Bisericii în timpul persecuţiilor, în exil şi pe timp de pace. Această parte a istoriei nu mi se pare că ar lipsi; aş dori doar ca virtuţile şi puritatea ei să fie pe măsura cantităţii. Însă ceea ce mă preocupă acum nu este să cenzurez, ci doar să semnalez lipsurile.

Istoria profetică

Cea de-a doua parte, istoria profeţiilor, constă din două altele, înrudite: privind profeţiile şi îndeplinirea lor. O astfel de întreprindere ar trebui să ia fiecare profeţie din Scriptură

---

a profeţiei, după care „o explorare detaliată a lumii şi un mare progres al ştiinţelor" sunt „programate" să se petreacă concomitent (OFB XI: 150–151).

[463] Cu sensul astronomic, de rotaţie completă, de întoarcere la punctul de plecare. Despre concepţia baconiană a reformei cunoaşterii, vezi Jalobeanu 2006, McKnight 2006, Whitney 1986.

[464] Geneza 6: 13 şi urm.

[465] Exodul 25 şi urm. Chivotul Legii era păstrat în tabernacul până la construirea primului Templu, aflându-se astfel „în mişcare".

[466] II Regi 7: 2–29. David hotărăşte că „o casă" (templu) e un loc mai potrivit pentru Chivotul Legii decât un cort şi primeşte încuviinţarea lui Dumnezeu pentru a o construi.

şi s-o împerecheze cu evenimentul care-i marchează îndeplinirea, şi asta de-a lungul tuturor timpurilor; pentru mai buna confirmare a credinței, şi pentru mai deplina iluminare a Bisericii în privința acelor părți din profeții care nu s-au îndeplinit încă,
[72] lăsând însă acea libertate care este potrivită atunci când vine vorba despre interpretarea profețiilor divine. Căci este în natura autorului lor, pentru care o mie de ani nu sunt mai mult decât o zi[467], ca profețiile să nu se îndeplinească punctual şi în întregime, ci împlinirea lor să germineze de-a lungul veacurilor, chiar dacă punctul lor culminant aparține unui timp determinat. Această istorie a profețiilor ne lipseşte; însă ea trebuie făcută cu înțelepciune, sobrietate şi pietate, sau nu trebuie făcută deloc.[468]

A treia, istoria Providenței, conține acele minunate corespondențe care există între voința revelată a lui Dumnezeu şi voința lui secretă. Deşi aceasta din urmă este considerată prea obscură pentru a fi citită de omul obişnuit[469], iar câteodată este de neînțeles chiar pentru aceia care au primit-o direct din tabernacul, este uneori voința Domnului ca, pentru mai buna noastră întemeiere şi pentru respingerea acelora care trăiesc fără Dumnezeu[470], să o scrie cu litere atât de mari încât, după cum spune profetul, chiar cel care aleargă să o poată citi[471]. Cu alte cuvinte, chiar acele persoane care se încred cu totul în simțuri, care se grăbesc să

---

[467] II Petru 3: 8.

[468] Conform lui McKnight (2006: 145–146), Bacon este profund interesat aici de istoria profețiilor pentru că aceasta se leagă de tema Providenței divine şi a concordanțelor istorice semnalate înainte. Aşa cum profeția lui Daniel se poate pune în legătură cu progresul cunoaşterii, o istorie a profețiilor încă neîndeplinite ne poate spune lucruri despre mersul înainte în explorarea naturii.

[469] I Corinteni 2: 14.

[470] Efeseni 2: 12.

[471] Avacum 2: 2. Sensul pasajului biblic diferă: fuga se va petrece după citirea mesajului.

formuleze judecăți despre Dumnezeu şi nu sunt capabile să-şi aplece cu răbdare şi în mod constant judecata asupra lor, sunt totuşi în stare, în trecerea lor grăbită, să vadă şi să înțeleagă. Acestea sunt, de exemplu, minunatele şi plinele de învățăminte exemple ale judecății şi pedepsei divine, sau ale vindecărilor şi binecuvântărilor miraculoase. La o astfel de istorie mulți au contribuit, şi deci nu pot să pretind că ea nu există.

Există şi părți ale învățăturii care slujesc drept apendice istoriei. Căci toate acțiunile omului se pot împărți în cuvinte şi fapte, iar dacă istoria ar trebui să primească şi să rețină în memorie faptele, iar cuvintele sunt văzute ca mijlocire şi determinare a acțiunilor, tot astfel sunt alte scrieri şi cărți potrivite mai curând pentru a primi în custodie cuvintele însele. Ele sunt de trei feluri: orații, scrisori şi discursuri sau cuvinte memorabile. Orațiile sunt pledoarii, discursuri sau sfaturi; laudative, invective, apologii, respingeri, discursuri de primire, de întâmpinare şi aşa mai departe. Scrisorile sunt şi ele de diferite feluri, după varietatea ocaziilor: anunțuri, sfaturi, direcții de conştiință, propuneri, petiții, ordine, încercări de a convinge, satisface, flata, de a plăcea, sau diverse alte îndemnuri la acțiune. Iar cele scrise de înțelepți sunt, dintre toate cuvintele umane, cele mai bune, după părerea mea: pentru că ele sunt mai naturale decât orațiile sau discursurile publice, şi mai pline de învățăminte decât vorbirea directă sau sfatul prin viu grai. Tot aşa, scrisorile privind viața politică scrise de cei implicați în politică sau de cei care privesc politica din interior sunt, dintre toate, cele mai bune [73]
mijloace de a învăța istoria şi, pentru un cititor atent, chiar cel mai bun fel de istorie. Cât despre apoftegme, nu putem decât să deplângem marea pierdere a celor ale lui Cezar. Căci, aşa cum istoria scrisă de el şi cele câteva scrisori şi apoftegme pe care le mai avem ne arată, colecția sa de apoftegme ar fi fost, în mod similar, de neegalat. Însă, în privința celor colecționate de alții, fie nu se potrivesc gustului meu, fie alegerea lor n-a fost întocmai

fericită. Nu voi insista însă asupra acestor scrieri, pentru că nu propun să remediez vreo deficiență în ceea ce le privește.

Atât, deci, în privința istoriei, adică acea parte a învățăturii care corespunde uneia dintre celulele[472], locurile sau funcțiunile minții umane, și anume memoriei.[473]

Poezia

Poezia este o parte a cunoașterii restrictivă în privința măsurii cuvintelor (însă în alte privințe extrem de liberă) și își are originea în imaginație. Aceasta, nelegată în nici un fel de legile materiei, poate reuni după plac ceea ce natura a despărțit, sau poate despărți ceea ce este unit de la natură, producând combinații ilicite sau despărțind lucrurile în mod arbitrar: *Pictorilor și poeților* etc.[474] [Poezia] poate fi înțeleasă în două moduri: după formă și după subiect. În primul sens, este o alcătuire a stilului și aparține artelor vorbirii, și în acest sens nu ne inte-

[472] Sediul facultății memoriei în creier. Vezi nota 392.

[473] Așa cum a fost în repetate rânduri subliniat, diviziunea științelor propusă de Bacon este originală nu doar pentru că preia diviziunea galenică a facultăților creierului (și astfel sugerează că avem de-a face cu o împărțire „naturală"), ci și pentru că plasează istoria înaintea celorlalte științe. Rees sugerează (OFB VI: 383), de pildă, că Bacon este primul autor care acordă o asemenea importanță pe harta cunoașterii istoriei naturale. Într-un text ceva mai târziu, *DGI*, Bacon va preciza că istoria este domeniul „individualului", spre deosebire de filozofie, care tratează despre universale. „Istoria lucrează cu individuale, ale căror impresii sunt primii oaspeți ai minții umane, și echivalentul materialului de construcție (de bază) al științelor" (OFB VI: 97).

[474] Horațiu, *Arta poetică* 9–10: „La poeți și la pictori / Dreaptă putere e dată orice să-ndrăznească de-a pururi" (Horațiu 1980, II: 309). Weinberger observă (1985: 241) că Bacon distorsionează aici citatul (prin scoaterea lui din context) și atribuie poeziei o libertate mai mare decât cea despre care vorbește Horațiu.

resează în momentul de față. În al doilea sens, este, după cum s-a spus, una dintre cele mai importante părți ale învățăturii, nimic altceva decât istorie imaginară, scrisă în proză sau în versuri. Folosirea acestei istorii imaginare poate da satisfacție minții umane chiar în acele puncte în care natura ne refuză [satisfacția]: lumea fiind ca proporție inferioară sufletului, ne încântă întotdeauna o măreție mai amplă, o bunătate mai bine aplicată şi o varietate mult mai mare decât cele care pot fi găsite în natura lucrurilor. Şi astfel, pentru că acțiunile şi evenimentele istoriei adevărate nu au măreția care ar putea satisface mintea umană, poezia imaginează acte şi evenimente mai mărețe şi mai eroice. Deoarece istoria adevărată prezintă succesele şi rezultatele acțiunilor ca având, uneori, prea puțină legătură cu meritele virtuții sau cu măsura viciului, poezia imaginează adesea o istorie mai dreaptă în privința retribuțiilor, şi mai conformă cu Providența revelată. Cum istoria adevărată reprezintă acțiunile şi evenimentele în mod neînfrumusețat şi deseori fără legătură între ele, poezia le înzestrează cu trăsături rare şi caracteristice, şi cu variații neaşteptate.[475] Din toate acestea rezultă că poezia serveşte generozității, moralei şi delectării. De aceea s-a crezut întotdeauna că are în ea un grăunte de divinitate; ea ridică şi înaripează [74]
mintea, înzestrând aparențele lucrurilor cu dorințele minții, pe când rațiunea înlănțuie şi îndoaie mintea, pentru a o potrivi cu natura lucrurilor. Datorită tuturor acestor asemănări pe care [poezia] le are cu natura umană şi cu plăcerea, şi datorită bunei înțelegeri şi a conviețuirii cu muzica, ea a avut acces şi s-a bucurat de respect în toate epocile şi în toate regiunile, oricât de barbare, chiar în cele lipsite de orice altă învățătură.

Împărțirea cea mai potrivită a poeziei (dincolo de acele ramuri care sunt comune cu istoria, cum ar fi cronicile imaginare,

[475] O posibilă sursă ar putea fi Philip Sidney, *A Defence of Poetry* (London, 1595). Vezi Kiernan în OFB IV: 275.

vieţile imaginare sau apendicele la istorii, ca scrisorile imaginare, discursurile imaginare şi altele asemenea) este în poezie narativă, poezie reprezentativă şi poezie aluzivă. Poezia narativă este o imitaţie a istoriei, cu toate excesele amintite mai sus; ea alege însă cel mai adesea drept subiect războaiele sau iubirea, rareori statul, uneori plăcerea sau râsul.[476] Poezia reprezentativă este asemeni unei istorii vizibile, o reprezentare a acţiunilor [imaginare], ca şi când acestea ar fi prezente, aşa cum şi istoria este o reprezentare a acţiunilor (reale) trecute ca prezentându-se înaintea ochilor noştri. Poezia aluzivă, sau parabolică, este o istorisire construită pentru a exprima un scop sau o preocupare specială.[477] Acest tip de înţelepciune parabolică a fost foarte folosit în timpurile străvechi, aşa cum se vede din fabulele lui Esop, din sentinţele celor şapte înţelepţi sau din folosirea hieroglifelor.[478] Scopul ei era de a exprima acele aspecte raţionale mai fine şi mai subtile decât capacitatea de înţelegere a vulgului: astfel, hieroglifele au apărut înaintea literelor, iar parabolele înaintea

---

[476] Aşa cum istoria este o colecţie de exemple de „acţiune" al cărei scop este eminamente moral (imitarea acţiunilor bune, evitarea acţiunilor rele), şi poezia narativă este o colecţie de exemple morale, imaginare, al cărei rol este de aceeaşi factură (singura diferenţă este că poetul adună acţiuni morale fără să fie interesat de adevărul rapoartelor şi faptelor istorice).

[477] *DAS* lămureşte această formulare relativ obscură, spunând că poezia parabolică este istorie tipică, prin care ideile, obiecte ale intelectului, sunt reprezentate ca forme, sau obiecte ale simţurilor. Este important de subliniat aici că libertatea poeziei de a inventa nu este absolută, ci limitată de două tipuri de restricţie. Pe de-o parte, pentru Bacon, imaginaţia este creatoare, însă materialul ei sunt simţurile. Imaginaţia nu poate produce nimic altceva decât combinaţii de imagini care au fost mai întâi stocate în memorie şi au venit de la simţuri (vezi, de pildă, OFB VI: 99). Pe de altă parte, poezia este limitată de scopul ei moral: poetul, ca şi istoricul, urmăreşte un proces de educaţie şi formare morală.

[478] Toate aceste exemple au în comun faptul că, în viziunea umaniştilor Renaşterii, ele conţin încifrate elemente ale unei înţelepciuni antice revelate.

argumentelor; şi tot astfel rămân ele acum, şi în toate timpurile, pline de viaţă şi de vigoare, pentru că raţiunea nu poate fi atât de vizibilă, nici exemplele atât de vii.[479]

Există însă şi o altă utilizare a poeziei parabolice, opusă celei deja menţionate: ea tinde să demonstreze sau să ilustreze ceea ce este predat sau transmis mai departe, în timp ce reţine sau păstrează o parte nespusă: şi anume atunci când secretele şi misterele religiei, politicii sau filozofiei sunt exprimate prin fabule şi parabole.[480] Vedem asta în poezia divină, care a fost adesea folosită în acest scop. În poezia păgânilor, vedem că tâlcul fabulelor reiese uneori foarte bine, precum în fabula în care giganţii au fost învinşi în lupta lor cu zeii, iar Pământul, mama lor, a dat naştere Faimei[481] pentru a-i răzbuna:

---

[479] Poezia parabolică, fabulele şi parabolele se adresează imaginaţiei şi ajută la învăţare (prin exemple) făcând lucrurile să pară mai uşoare decât sunt de fapt. Merită subliniat că Bacon însuşi scrie fabule şi parabole, folosind avantajele aici menţionate ale poeziei. Aşa sunt *DSV*, *NA*. Despre *NA* ca „poezie parabolică", vezi Corneanu 2010; despre modul în care Bacon formulează o dublă interpretare a fabulelor, una insistând asupra semineţelor înţelepciunii originare ascunse în acestea şi alta care se pliază pe intenţia interpretului, fiind mai degrabă sceptică, vezi Zagorin 1998: 69–73, Manzo 1999.

[480] Bacon teoretizează această folosire a poeziei în *DSV*. Fabulele antice sunt văzute ca un văl care acoperă înţelepciunea revelată, în timp ce lasă să se vadă doar câte ceva, astfel încât cei capabili, adevăraţii cercetători ai naturii, să poată întrezări câte ceva. În scrieri mai târzii, Bacon formulează mai multe exemple de poezie parabolică, de pildă în fabula lui Cupidon şi a Cerului, fabula lui Pan, Perseu şi Dionysos. Toate aceste exemple sunt modalităţi de a trata într-un anumit fel teme şi idei filozofice, cu scopul dublu de a educa şi selecţiona pe cei pe care Bacon îi numeşte uneori „adevăraţii fii ai cunoaşterii". Pentru discuţii cu privire la sensul fabulelor la Bacon, vezi Hutton 2002, Giglioni 2012, Corneanu 2010.

[481] „Faimă" în sensul de zvon („i s-a dus faima").

[75] *Mama ei, Glia, se spune, stârnită de-o mare mânie*
Zeilor ceilalți asupră, lui Coeus şi lui Enceladus
Soră le-o dete.[482]

Tâlcul ei este că atunci când principii şi suveranii suprimă rebelii ridicați împotriva lor, răutatea oamenilor (care este mama rebeliunii) dă naştere calomniilor, zvonurilor răuvoitoare şi criticilor la adresa statului, lucruri de aceeaşi natură cu rebeliunea, însă mai feminine. Tot astfel, fabula în care zeii au uneltit să-l înlănțuie pe Jupiter, iar în ajutorul său Pallas l-a chemat pe Briareu cu ale sale o sută de brațe[483] are drept tâlc faptul că monarhiile nu trebuie să se teamă că autoritatea lor absolută poate fi ştirbită de către supuşi puternici, câtă vreme, cu ajutorul înțelepciunii[484], atrag inimile populației, care va trece de partea lor fără să pregete. Şi tot astfel, fabula în care Ahile s-a luptat cu centaurul Chiron, jumătate om, jumătate fiară, a fost ingenios, dar distorsionat tălmăcită de Machiavelli ca vorbind despre educația şi disciplina principilor, care trebuie să învețe când să fie violenți ca leul şi vicleni ca vulpea, când oameni înzestrați cu virtute şi simțul dreptății.[485] Cu toate acestea, în multe astfel de exemple, cred, mai degrabă, că mai întâi a fost fabula, şi abia apoi s-a construit explicația, şi nu că s-ar fi pornit de la o morală dată, pentru a construi o fabulă. Cred că Chrysippos a dat dovadă de orgoliu nemăsurat străduindu-se să găsească un corespondent pentru fiecare maximă stoică în ficțiunile poeților antici.[486] În ce priveşte credința după care toate fabulele şi ficțiunile poeților au fost compuse pentru a delecta şi nu pentru a ilustra, nu am

[482] Vergiliu, *Eneida* IV, 178–180 (Vergiliu 2000: 96).

[483] Homer, *Iliada* I, 396–404 (Homer 1985: 56–57). De fapt, Thetis l-a chemat pe Briareu.

[484] Pallas este zeița înțelepciunii, iar Jupiter monarhul absolut.

[485] Machiavelli, *Principele*, cap. XVIII (Machiavelli 2006: 183). Vezi şi Weinberger 1985: 241–242.

[486] Cicero, *De natura deorum* I, xv.

nici o opinie. Desigur, în privința poeților ale căror creații ni s-au păstrat, chiar și în cazul lui Homer însuși (dacă nu luăm în seamă felul în care a fost transformat într-un fel de autoritate absolută de către școlile de mai târziu ale grecilor), voi spune fără ezitare că înțelesul pe care el însuși îl atribuia fabulelor sale nu avea o asemenea profunzime. Însă ce înțeles ar putea să aibă, unul conferit de o tradiție mai veche, este greu de spus; căci multe dintre ele nu el le-a inventat.

În această a treia[487] parte a învățăturii, care este poezia, nu găsesc nici o deficiență. Fiind ea o plantă generată din dorința pământului, fără o sămânță formală, s-a ridicat și s-a răspândit mai mult decât oricare alta. [488] Trebuie însă s-o obligăm să stea acolo unde-i este locul și s-o obligăm să facă ceea ce trebuie să facă. În privința exprimării afecțiunii, a emoțiilor, a corupției moravurilor, datorăm mai mult poeților decât operelor filozofice; iar în privința inteligenței și a elocvenței, ea se poate compara favorabil cu declamările oratorilor. Nu e bine însă să zăbovim [76]
prea mult în teatru. Să trecem acum în locul de judecată, sau în palatul minții[489], de care trebuie să ne apropiem și să-l privim cu mai multă atenție și reverență.

Filozofia

Cunoașterea omului este asemenea apelor; unele coboară din ceruri, altele țâșnesc din pământ; una impregnată de lumina naturală, alta inspirată de revelația divină. Lumina naturală rezidă în noțiunile minții și rapoartele simțurilor; cât despre cunoașterea pe care omul o primește prin învățare, aceasta este

---

[487] De fapt, a doua.

[488] *DAS* dezvoltă mult din acest punct, introducând trei fabule (a lui Pan, a lui Perseu și a lui Dionysos), împreună cu interpretarea lor (SEH I: 521–538 / IV: 318–335).

[489] Rațiunea este facultatea supremă a minții, prezidând asupra celorlalte facultăți, iar funcția ei este în primul rând una de judecată.

cumulativă şi neoriginală, ca apa care, în afară de propriul ei izvor, este hrănită şi de alte izvoare. Şi astfel, în funcție de aceste două surse originare de iluminare, cunoaşterea se împarte mai întâi de toate în cunoaştere a celor divine şi filozofie.

În filozofie, contemplarea omului fie se îndreaptă înspre Dumnezeu, fie este circumscrisă naturii, fie este întoarsă asupra lui însuşi. Din acestea rezultă trei cunoaşteri diferite: filozofia divină, filozofia naturală şi filozofia umanului. Toată filozofia este marcată sau imprimată cu acest triplu tipar, al puterii lui Dumnezeu, al diferențelor naturale şi al folosului omenesc. Cum distribuția şi împărțirea cunoaşterii nu se face după modelul liniilor care se întâlnesc într-un unghi, atingându-se unele pe altele doar într-un singur punct, ci după modelul ramurilor unui copac, care se despart dintr-un trunchi comun şi au astfel dimensiunea şi calitatea specială a întregului şi a continuității[490], înainte de a ajunge să se împartă în ramuri şi rămurele, ar fi potrivit, deci, înainte de a discuta împărțirea deja menționată, să pornim de la afirmarea şi construirea unei ştiințe universale unice, numită *philosophia prima*, filozofie primitivă sau esențială, trunchiul comun al tuturor [acestor ştiințe], înainte ca acestea să se împartă şi să se dividă mai departe. Dacă această ştiință trebuie s-o declar ca fiind deficitară – este un subiect asupra căruia nu sunt cu totul lămurit. Căci găsesc un amestec de teologie naturală şi diverse părți ale logicii, laolaltă cu acea parte a filozofiei naturale care priveşte principiile, cât şi cu cealaltă parte a ei, care priveşte sufletul sau spiritul – toate acestea amalgamate straniu între ele şi confundate.[491] La o examinare atentă însă, mi se

[490] Ceea ce Bacon subliniază aici este caracterul organic şi inseparabil al ramurilor cunoaşterii (filozofiei). Diviziunea propusă este mai degrabă analogă unui copac decât unei scheme arbitrare, ceea ce înseamnă că este o diviziune „naturală" şi continuă, în care „ramurile" şi ştiințele particulare nu pot exista individual şi separate unele de altele (vezi nota 187).

[491] Acest pasaj se poate citi ca o reacție critică la adresa modului în care este definită metafizica în manualele scolastice ale vremii, precum

pare mai degrabă o spoliere a altor ştiinţe, ridicată în rang prin termeni pretenţioşi, decât un lucru solid şi substanţial în sine. Cunosc prea bine distincţia curentă, care ne învaţă că putem să tratăm aceleaşi lucruri, însă sub aspecte diferite: că, de exemplu, logica consideră lucrurile aşa cum sunt în noţiuni, iar filozofia, aşa cum sunt în natură, una lucrând cu aparenţele, cealaltă cu [77] existenţa. Consider însă această distincţie mai degrabă bine elaborată, decât bine aplicată. Căci dacă ar fi examinat, ca filozofi, cantitatea, similitudinea, diversitatea şi restul celorlalte caractere externe ale lucrurilor în natura lor, cercetările lor ar fi trebuit să arate cu totul altfel decât arată acum. Vorbeşte vreunul dintre cei care studiază toate acestea, în discutarea cantităţii, despre forţa uniunii, despre cât şi cum multiplică aceasta puterea? Dă vreunul vreun motiv pentru care unele lucruri în natură sunt atât de comune, şi în cantităţi atât de mari, în timp ce altele sunt atât de rare, sau există în cantităţi atât de mici? Descoperă vreunul, în cercetarea similitudinii sau diversităţii, cauza pentru care fierul nu se mişcă spre fier, cu care este asemănător, ci spre magnet, cu care se aseamănă prea puţin? De ce în spatele oricărei diversităţi a lucrurilor există anumite naturi duble, despre care nu putem spune cărui gen îi aparţin?[492] Însă, precum în

şi la adresa numeroaselor încercări de a defini o „filozofie primă", o „filozofie a primelor principii", pornind de la diferite forme de aristotelianism sau de la şcoli filozofice complementare (stoicism, neoplatonism, epicureanism).

[492] Bacon foloseşte termenul „participii" (*participles*), adică părţi de vorbire cu natură dublă, care pot sta atât pentru verbe, cât şi pentru adjective. În pasajul corespunzător (dar augmentat) din *DAS*, Bacon formulează şi exemple. Astfel de duble naturi au muşchiul, considerat a fi la mijloc între o plantă şi un fenomen de putrefacţie (datorită absenţei seminţelor), sau liliacul, un intermediar între păsări şi animale etc. (SEH I: 543–544 / IV: 340). În *NO* II, 30 aceste „participii" sunt instanţe ale unor specii de corpuri care par să fie alcătuite din două specii (sau rudimente din ele); astfel de instanţe pot intra cu întemeiere la categoria „monadice" sau „eteroclite" (OFB XI: 298–301).

natură, în vorbire şi argumentare există o tăcere adâncă privind natura şi modul în care operează aceste proprietăți comune ale lucrurilor[493] şi doar o reluare şi repetare a folosului şi tăriei lor. De aceea, pentru că într-o scriere ca aceasta evit orice subtilitate, voi caracteriza această filozofie originară şi universală printr-o descriere simplă, elementară şi negativă, spunând că ea trebuie să fie un receptacul al tuturor observațiilor şi axiomelor folositoare care nu cad în sarcina vreunei alte părți speciale a filozofiei sau a ştiințelor, ci sunt comune mai multora şi de un rang mai înalt.

Faptul că există multe de acest fel nu poate fi pus la îndoială. De exemplu: nu avem în regula *Dacă adăugăm lucruri egale la lucruri inegale, întregurile vor fi inegale* o axiomă a dreptății, dar şi a matematicii?[494] Nu avem oare o adevărată coincidență între dreptatea comutativă şi distributivă şi proporția aritmetică şi geometrică?[495] Nu este cealaltă regulă, *Lucrurile care sunt egale cu acelaşi al treilea sunt egale între ele*[496], o regulă luată din matematică, la fel de puternică în logică, unde se construiesc pe ea

---

[493] Bacon se referă la „caracterele externe" ale lucrurilor, pomenite mai sus: cantitate, similitudine, diferență etc. Acestea n-au fost cercetate în natură („filozofic"), ci mai degrabă doar la nivel noțional („logic"), altfel spus, în cuvinte, nu în lucruri, În *DAS* terminologia e diferită; acolo Bacon vorbeşte despre „discuția despre transcendentali" (tradițional concepuți ca supracategorii): „În ce priveşte acestea [cele pomenite şi în *AL*: atracția fierului de către magnet, «naturile duble» etc.] şi alte lucruri similare, în discuția despre transcendentali există o tăcere adâncă; căci oamenii au urmărit mai degrabă înălțimea discursului decât subtilitatea lucrurilor" (SEH I: 544 / IV: 340).

[494] Euclid, *Elementele* I, axioma 4. Întrucât se consideră că această axiomă este o interpolare mai târzie în textul lui Euclid, edițiile moderne o dau între paranteze drepte (Euclid 1883–1916, I: 10) sau în aparatul critic, fără a o numerota (Euclid 1926, I: 223). Prima traducere în engleză o numerotează ca axioma 5 (Euclid 1570: fol. 7).

[495] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1130^b–1133^b (Aristotel 1988: 108–117).

[496] Euclid, *Elementele* I, axioma 1 (Euclid 1883–1916, I: 10).

silogisme? Cât despre observația *toate lucrurile se transformă, însă nimic nu se pierde*[497], aceasta înseamnă, în filozofie, că avem, pentru eternitate, aceeași cantitate [de materie] în natură.[498] În teologie, ea spune că pentru a anihila un lucru este nevoie de manifestarea aceleiași omnipotențe care l-a adus la ființă, din nimic, conform cu spusele Scripturii: *Oricare dintre operele divine este făcută pentru totdeauna; nimic nu i se poate adăuga, și nimic nu-i poate fi luat.*[499] Pe aceste fundamente s-a bazat și Machiavelli când, povățuind cu înțelepciune în privința guvernărilor a spus că modalitatea cea mai sigură de a le obține și de a le menține este să le reducem la principii[500]; o regulă de respectat atât în administrarea politică, cât și în religie sau în studiul naturii. Nu asta era magia persană, o reducție, stabilirea unei corespon- [78]
dențe între principiile sau arhitectura naturii, cu regulile și politica guvernelor?[501] Nu este preceptul de bază al muzicianului să se îndepărteze de dezacorduri, sau de acorduri de sunete prea grăbite, pentru a ajunge la armonie, la acordul dulce, o lege la fel de adevărată în domeniul afectelor? Tot așa, forma muzicală care evită încheierea prin introducerea unui glissando la sfârșitul cadenței este de același fel cu tropul retoric al așteptării

---

[497] Ovidiu, *Metamorfoze* XV, 165 (Ovidiu 1959: 302).

[498] Despre felul în care principiul general de conservare a materiei din univers este diferit exprimat în fabulele antice, vezi Manzo 1999. Vezi și *SS* (SEH II: 383–384).

[499] Ecclesiastul 3: 14.

[500] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius* III, 1.

[501] Magii persani sunt personaje recurente în scrierile baconiene. Ei întruchipează cele trei atribute ale regalității, religiei și înțelepciunii. Sursa lui Bacon este Giovanni Battista della Porta, *Magia naturalis* (Frankfurt, 1597). Vezi și Platon, *Alcibiade* 121[e], unde este descris felul cum este educat fiul regelui persan: unul dintre cei patru pedagogi regali (cel mai învățat) îl deprinde cu magia și „rosturile împărăției" (Platon 1975–1993, I: 122).

înșelate.[502] Și nu este oare similară încântarea provocată de un tril în muzică cu jocul de lumini pe apă?

Scânteie-n larg tremurata lumină pe-adâncuri.[503]

Nu sunt organele simțurilor de același fel cu cele ale reflexiei, ochiul asemeni oglinzii, urechea asemenea unei peșteri sau asemenea unei strâmtori mărginite de stânci? Toate acestea nu sunt doar similitudini, așa cum își închipuie oamenii care se mulțumesc cu observații mărginite, ci urme (imprimări) de același tip ale naturii, imprimate în subiecte sau materiale diverse.[504]

Philosophia prima *sau despre izvorul științelor*

Această știință, prin urmare (după cum o înțeleg eu), putem pe bună dreptate s-o declarăm deficientă; chiar dacă, uneori, cele mai subtile dintre inteligențe, construind un argument particular, reușesc să scoată eventual o găleată de apă din această fântână, pentru folosul de moment, izvorul acestei cunoașteri, peste măsură de folositor atât pentru dezvăluirea naturii, cât și pentru un rezumat al artelor, n-a fost încă descoperit.

---

[502] Vezi și *VT* (SEH III: 230), *SS* II, 113 (SEH II: 388–389). Bacon compară în *SS* tehnica muzicală cu figurile din retorică, cu afecțiunile minții și cu plăcerile simțurilor. Astfel, tremoloul este în acord cu strălucirea luminii, ca și cum razele lunii s-ar juca pe apă; terminarea unei bucăți muzicale în glissando, la fel ca și figura retorică *praeter expectatum*, creează același tip de plăcere, deoarece există plăcere și atunci când așteptările sunt înșelate; fugile sunt în acord cu repetiția etc.

[503] Vergiliu, *Eneida* VII, 9 (Vergiliu 1980: 232).

[504] Magia este definită aici ca știința care găsește corespondențe între obiectele lumii naturale. Bacon critică adesea alchimiștii, în special secta lui Paracelsus, pentru că explică lumea și încearcă să producă efecte bazându-se pe o teorie superficială a similitudinilor. Pentru Bacon, aceste corespondențe sunt la un nivel ascuns și reprezintă sigiliul pe care Creatorul l-a pus asupra creaturilor; pentru critica teoriei similitudinilor, vezi *TPM* (SEH III: 65), despre imprinturile divine, *NO* I, 23 (OFB XI: 72–73).

Plasând aşadar această ştiinţă ca rădăcină comună a tuturor celorlalte, asemenea anticei Berecynthia[505], cea care avea atâţia copii cereşti

Toţi stăpânind în înalturi şi-n ceruri avându-şi locaşul[506],

ne putem întoarce la împărţirea stabilită a celor trei filozofii: divină, naturală şi umană. În ce priveşte filozofia divină, sau teologia naturală, ea este acea cunoaştere sau acel rudiment de cunoaştere a lui Dumnezeu care poate fi obţinut din contemplarea creaturilor sale. Este vorba despre o cunoaştere numită pe bună dreptate divină în raport cu obiectul ei, dar naturală în raport cu facultăţile implicate. Limitele acestei cunoaşteri sunt astfel încât ea este suficientă pentru a-i convinge şi deturna pe atei, însă nu destulă pentru a imprima religia: şi acesta este motivul pentru care Dumnezeu n-a făcut niciodată un miracol pentru a converti un ateu[507], câtă vreme lumina naturală este suficientă pentru a duce pe oricine la recunoaşterea existenţei lui Dumnezeu. Miracolele au fost înfăptuite pentru a-i aduce pe calea cea bună pe idolatri şi superstiţioşi, pentru că lumina naturală nu se poate întinde în domeniul voinţei divine sau al adevăratei credinţe.[508] Aşa cum toate operele dau seama de

---

[505] Berecynthia sau Cibele, o divinitatea asimilată uneori cu Gheea/Rhea (Pământul) şi Demeter (zeiţa agriculturii). Romanii o venerau drept *magna mater*; vezi Lucreţiu, *Poemul naturii* II, 596–599: „i s-a zis pământului / Că este, totodată, Marea Mamă / A zeilor, precum şi mama fiarelor, / Şi născătoarea noastr-a tuturora" (Lucreţiu 1965: 108).

[506] Vergiliu, *Eneida* VI, 787 (Vergiliu 1980: 224).

[507] Vezi şi *Ess*, „Of Atheisme" (OFB XV: 51).

[508] Cu alte cuvinte, raţiunea este suficientă pentru a recunoaşte existenţa lui Dumnezeu, însă nu este suficientă pentru ca prin intermediul ei să ajungem să cunoaştem natura lui Dumnezeu şi să accedem la dogmele credinţei creştine. Astfel, Bacon ne spune că, în mod „natural", omul căzut este idolatru. Doar miracolele sau Scripturile (înregistrarea cuvântului lui Dumnezeu) pot duce mintea umană pe calea cea dreaptă. Această poziţie este curentă în epocă şi e subiect de discuţii aprinse în tabăra

puterea și talentul artizanului, dar nu de felul în care arată acesta,
[79] tot așa și operele divine stau mărturie pentru omnipotența și înțelepciunea creatorului, însă nu ne arată imaginea lui. Iar aici opinia păgânilor diferă de adevărul creștin: căci ei presupuneau că lumea este o imagine a lui Dumnezeu, iar omul, o imagine redusă, dar completă a lumii.[509] Scripturile, însă, n-au atribuit niciodată lumii o asemenea onoare, de a reprezenta o imagine a lui Dumnezeu, ci au considerat-o doar ca lucrare *a mâinilor sale*[510]; și nici n-au vorbit de vreo altă imagine a lui Dumnezeu decât cea imprimată în făptura umană. Din toate acestea rezultă că a porni de la contemplarea naturii pentru a induce recunoașterea lui Dumnezeu, pentru a-i demonstra puterea, providența și bunătatea, este un argument excelent, care a și fost folosit cu multă strălucire de diverși autori. Pe de altă parte, a porni de la contemplarea naturii, sau de la fundamentele cunoașterii omenești, pentru a demonstra vreun adevăr sau vreo convingere în privința chestiunilor legate de credință este, în opinia mea, cu totul riscant. *Să dăm credinței ce-i al credinței.*[511] Chiar și păgânii spuneau asta prin acea minunată fabulă divină a lanțului de aur: toți oamenii și toți zeii n-au fost în stare să-l tragă pe Jupiter pe pământ, ci, din contră, Jupiter a fost cel care i-a tras

---

protestantă. Despre idolatria „naturală" a minții umane, vezi Jalobeanu 2012b.

[509] E vorba de doctrina clasică a corespondenței dintre microcosmos și macrocosmos; vezi de pildă Platon, *Philebos* 29ª–30ª, *Timaios* 42ᵉ–44ᶜ (Platon 1975–1993, VII: 44–45; 156–159), Aristotel, *Fizica* 252ᵇ (Aristotel 1966: 189–190); în general, ea era însoțită de un „vitalism": așa cum omul este viu, la fel și cosmosul este însuflețit. În Renaștere ea a redevenit populară, după ce pentru scolastici nu jucase un rol prea important. Bacon se mai referă critic la ea în conexiune cu Paracelsus (vezi *supra*, nota 504). Pentru o istorie a teoriilor despre microcosmos și macrocosmos, vezi Conger 1922.

[510] Geneza 1: 26–30, Psalmul 8: 6.

[511] Parafrază la Matei 22: 21.

pe toți în ceruri.[512] Tot așa, nu trebuie să tragem în jos misterele divine, încercând să le supunem rațiunii omenești; ci, din contră, trebuie să ridicăm și să perfecționăm rațiunea pentru a se ridica înspre adevărul lui Dumnezeu.

În ce privește această parte a cunoașterii, filozofia divină, nu îi găsesc vreo deficiență, ci, dimpotrivă, observ un exces; am insistat asupra ei tocmai din cauza extremului prejudiciu pe care îl poate aduce atât religiei, cât și filozofiei, faptul de a le amesteca, producând, neîndoielnic, o religie eretică și o filozofie imaginară și fabuloasă.

Pe de altă parte, un apendice al teologiei – divine sau naturale – care nu este nici imposibil de cunoscut, nici interzis este investigarea naturii îngerilor și spiritelor. Și chiar dacă Scripturile ne spun *să nu vă înșele nimeni cu discursuri sublime de închinare la îngeri, încercând să pătrundă ceea ce nu poate cunoaște*[513], atunci când luăm în considerare cu atenție acest precept, vedem că el ne interzice doar două lucruri: adorarea lor [a îngerilor și a spiritelor] și opiniile fantaste despre aceștia; altfel spus, preamărirea lor peste măsura cuvenită unei ființe create și pretenția neîntemeiată a cunoașterii că și-ar putea depăși limitele. Însă o cercetare sobră și fundamentată, pornind de la pasajele din Sfânta Scriptură sau de la treptele ierarhice ale naturii, nu ne este interzisă. Și tot așa, în privința spiritelor căzute și rebele, ne sunt interzise relațiile cu acestea, sau folosirea serviciilor lor, ca să nu mai vorbim de venerarea lor. Însă contemplarea sau cunoașterea naturii lor, a puterilor, a iluziilor provocate de ele, fie pornind de la textul Scripturilor, fie de la rațiunea umană, este o parte a înțelepciunii spirituale. După cum spunea Apostolul, *stratagemele sale nu ne sunt necunoscute*[514]; și nu este cu [80]
nimic mai nelegiuit a studia natura spiritelor rele decât a investiga

[512] Vezi Homer, *Iliada* VIII, 19–27 (Homer 1985: 190); vezi nota 48.
[513] Coloseni 2: 4, 18.
[514] II Corinteni 2: 11, referindu-se la diavol.

puterile otrăvurilor naturale sau natura păcatului şi a viciului în morală. Despre această parte a cunoaşterii, consacrată îngerilor şi spiritelor, nu pot spune că este deficitară, pentru că mulți s-au ocupat de acest subiect. Aş putea însă s-o acuz ca fiind fantasmagorică la mulți dintre autorii care s-au ocupat de ea.

Filozofia naturală

Lăsând acum deoparte filozofia divină, sau teologia naturală (şi nu teologia revelată, pe care o păstrăm pentru sfârşit, ca fiind empireul şi sabatul contemplației umane), a venit timpul să ne ocupăm acum de filozofia naturală. Dacă pornim de la ceea ce spunea Democrit, că adevărul naturii se găseşte ascuns în peşteri sau în străfundul minelor, şi dacă e adevărat ceea ce susțin alchimiştii, că Vulcan este o a doua natură, imitând cu îndemânare şi concizie ceea ce natura produce de la sine, prin convoluții, şi în decursul unui timp îndelungat[515]; am putea împărți filozofia naturală între ceea ce revine minei şi ceea ce revine furnalului, iar pe filozofii naturii i-am putea diviza în două bresle sau două profesii: cei care sapă şi cei care prelucrează, minerii şi fierarii. Chiar aceasta este împărțirea pe care o propun aici, însă folosind termeni scolastici, mai familiari, şi anume, propun ca cele două părți ale filozofiei naturale să fie cercetarea cauzelor şi producerea efectelor: ştiință naturală şi prudență naturală, [ştiință] speculativă şi operativă. Aşa cum în domeniul politic vorbim de o înțelepciune a discursului şi de una privind direcția, tot astfel putem proceda atunci când în cauză

[515] Bacon se referă aici la doctrina alchimică clasică după care alchimistul urmează cursul naturii, însă grăbeşte timpul, obligând natura să treacă prin şirul de transformări prin care ar fi trecut oricum, numai că într-un timp mult mai îndelungat; pe larg despre această doctrină, vezi Eliade 1996. În *SS* IV, Bacon discută diverse procese de maturare accelerată, printre care şi transmutația metalelor în aur (SEH II: 448–449).

este natura. Iar aici voi cere îngăduința de a resuscita pentru cea din urmă (sau cel puțin pentru o parte a ei) numele atât de prost interpretat, abuzat şi tocit de *magie naturală*, cea care, în sensul cel mai propriu, nu este altceva decât înțelepciune naturală, sau prudență naturală; aceasta însă dacă luăm termenul în sensul lui antic, originar, curățat de vanitate şi superstiții. Chiar dacă este adevărat – şi o ştiu prea bine – că există un comerț continuu între cauze şi efecte, astfel încât ambele cunoaşteri, speculativă şi operativă, sunt legate între ele, cu toate acestea, pentru că orice filozofie naturală adevărată (adecvată) şi fructuoasă are o dublă măsură, sau o scară ascendentă, de la experimente la inventarea cauzelor, şi una descendentă, de la cauze la inventarea unor noi experimente, cred, deci, că putem considera şi trata separat aceste două părți.

Ştiința sau teoria naturală se divide în fizică şi metafizică; însă aş vrea să se înțeleagă aici că folosesc cuvântul metafizică [81] într-un sens cu totul diferit de cel moştenit. Cu toate acestea, nu mă îndoiesc că toți oamenii cu judecată vor înțelege cu uşurință că, în acest caz, ca şi în altele, particulare, chiar dacă concepția mea şi noțiunea astfel definită diferă de cele ale anticilor, mă voi strădui să păstrez termenii deja introduşi. Pentru că, deşi doresc să mă eliberez de eroare cu ajutorul ordinii şi definirii îngrijite a termenilor pe care-i propun, sunt, în alte privințe, dornic să mă îndepărtez cât mai puțin de antici, atât în ce priveşte opiniile, cât şi în privința termenilor[516], cel puțin în măsura în care acest lucru este posibil fără a deforma adevărul şi fără a împiedica progresul cunoaşterii. Ajuns în acest punct, însă, nu pot să nu mă minunez de modul în care Aristotel, filozoful, s-a plasat în contradicție deschisă cu întreaga antichitate; în asemenea măsură în care n-a pomenit vreodată vreo opinie sau vreun autor antic, decât pentru a le critica şi pentru a le respinge, în timp ce, în căutarea gloriei şi cu dorința de a

[516] Bacon va păstra nu numai numele de „metafizică", ci şi pe cel de „formă", deşi va redefini complet semnificația lor.

aduna cât mai mulți adepți şi discipoli, se prezenta pe sine ca urmând singurul drum corect. Iată un caz în care s-a petrecut, în numele întâmplării şi al adevărului omenesc, ceea ce a fost anunțat pentru un adevăr mai înalt: *Am venit în numele Tatălui meu, şi voi nu m-ați primit; dacă altcineva vine în numele său propriu, pe acela îl veți primi.*[517] Putem discerne în acest aforism divin (fără să uităm cui îi este aplicat, şi anume lui Antichrist, marele înşelător) că *a veni în numele său propriu*, fără respect pentru trecut, fără pietate filială, nu este un semn bun al adevărului, chiar dacă ar fi însoțit de şansă şi reuşită – *voi îl veți primi*. Cu toate calitățile unei om excepțional, îl văd pe Aristotel drept cineva care şi-a modelat temperamentul după cel al discipolului său[518], cu care s-a luat la întrecere; unul, cuceritor al tuturor minților, altul, cuceritor al tuturor națiunilor. În această privință, el ar putea primi din mâna unora mai plini de amărăciune un titlu asemănător celui pe care elevul lui l-a primit:

Ferice răpitor al pământurilor, exemplu funest arătat-a lumii.

Tot astfel:

Ferice răpitor al învățăturii.[519]

În ce mă priveşte, pe de altă parte, cum doresc ca, în măsura în care îmi stă în putere, să fundamentez o colaborare între tradiție şi progres, consider că este mai bine să păstrez acelaşi drum cu anticii *usque ad aras* [în măsura în care este posibil fără violarea obligațiilor mai înalte] şi deci să păstrez termenii antici, chiar dacă uneori voi modifica întrebuințarea şi definițiile lor; urmând procedura guvernării moderate, cea care, chiar dacă conține anumite reforme, se ține de ceea ce Tacitus a observat cu

[517] Ioan 5: 43.

[518] Alexandru cel Mare.

[519] Adaptare după Lucan, *Farsalia (Despre războiul civil)* X, 21–27: „ferice, / Fiindcă-a pământului soartă răzbunătoare-l răpise [...] exemplul / Cărui, funest arătat-a lumii [...]" (Lucan 1991: 222).

înțelepciune când a spus: [*au rămas*] *aceleași denumiri ale demnităților politice.*[520]

Pentru a reveni la definirea și întrebuințarea pe care o dau termenului de metafizică, așa cum îl înțeleg acum: rezultă, din [82] ceea ce s-a spus deja, că înțeleg prin *philosophia prima*, sau filozofia universală, altceva decât metafizica, chiar dacă cele două au fost înainte luate drept un singur lucru.[521] Dintr-una am făcut părintele sau strămoșul comun al întregii cunoașteri, iar pe cealaltă o reintroduc acum ca o ramură sau ca un descendent al științei naturale. De asemenea, s-a văzut că am atribuit filozofiei reduse la esențial principiile și axiomele comune care se pot regăsi, în mod egal și nediscriminat, în mai multe științe. I-am atribuit, de asemenea, cercetarea privind modul de operare al proprietăților relative și externe ale esențelor, precum cantitatea, similitudinea, diversitatea, posibilitatea și celelalte[522], cu această mențiune însă, ca ele să fie tratate potrivit eficienței lor în natură, și nu la nivel logic. Este clar, de asemenea, că teologia naturală, confundată înainte vreme cu metafizica, a fost cuprinsă [în schema de mai sus] și bine delimitată de celelalte. Desigur, în acest punct, întrebarea care ne mai rămâne este: ce mai rămâne pentru metafizică? Atât pot păstra fără grijă din iluziile antichității, și anume că fizica ar trebui să se ocupe cu contemplarea a ceea ce este inerent în materie, și deci trecător, supus

---

[520] Tacitus, *Anale* I, 3 (Tacitus 1995: 36).

[521] Bacon se referă aici la discuțiile contemporane (umaniste sau scolastice) cu privire la rolul și definiția metafizicii și la ceea ce apare ca fiind dublul ei obiect: ființa în genere, în determinarea ei cea mai generală (ființa ca ființă) sau ceea ce poate fi studiat de filozofia primă, de exemplu, teologia. În manualele scolastice, se amintește acest „dublu sens" al metafizicii tradiționale și se glosează pe marginea lui, iar în secolul al XVI-lea o serie de manuale „de școală" propun distingerea între cele două sensuri ale metafizicii, cam în felul în care o face Bacon aici. Vezi Lohr 1991, Hadot 1998.

[522] Pe acestea, *DAS* le numește „transcendentali"; vezi *supra*, nota 493.

generării şi corupției, în timp ce metafizica ar trebui să se ocupe cu ceea ce este abstract şi permanent. Sau, din nou, fizica trebuie să trateze ceea ce presupune în natură doar ființă şi mişcare, în timp ce metafizica trebuie să se ocupe cu ceea ce presupune, în plus, rațiune, intelect şi o ordine prestabilită. Distincția, clar exprimată, este chiar mai familiară şi mai uşor de observat. Aşa cum am împărțit filozofia naturală în genere în cercetarea asupra cauzelor şi producerea efectelor, tot aşa, acea parte care priveşte cercetarea cauzelor se poate subdiviza, conform cu împărțirea primită şi foarte corectă a cauzelor, în fizică, pe de-o parte, adică cea care se ocupă cu cercetarea şi mânuirea cauzelor materială şi eficientă, şi metafizică, cea care are de-a face cu cauzele formale şi finale.[523]

Fizica (considerată în conformitate cu această împărțire, şi nu aşa cum o atribuie vorbirea curentă, ca nume pentru medicină)[524] este situată ca termen mediu, la mijlocul distanței între istoria naturală şi metafizică, pentru că istoria naturală descrie *varietatea lucrurilor*, iar fizica, cauzele, însă *cauzele variabile ale fiecărui lucru în parte*, în timp ce metafizica determină *cauzele constante şi neschimbătoare.*

[83] *Cum se-nmoaie ceara şi cum împietreşte lutul*
În unul şi acelaşi foc.[525]

---

[523] Bacon reconstruieşte aici concepția aristotelică privitoare la cauzalitate, împărțind cele patru cauze aristotelice astfel încât două revin fizicii şi celelalte două revin metafizicii. Aşa cum a fost remarcat, însă, Bacon păstrează numele, dar schimbă sensul cauzelor eficiente şi materiale, respectiv formale şi eficiente, aşa cum va deveni clar şi din următoarele pagini. Vezi Rees în OFB XI: lxxviii.

[524] Bacon foloseşte aici cuvântul *physic*, care aparține vocabularului medical, descriind fie terapia, fie medicamentul, fie chiar arta medicinei. Termenul de *physica* desemna, la începutul secolului al XVII-lea, atât discursul mai general despre cauzele lucrurilor naturale, cât şi un discurs medical mai specializat, despre procesele care se petrec în corpul omenesc.

[525] Vergiliu, *Bucolice* VIII, 80–81 (Vergiliu 1967: 41).

Focul este cauza întăririi, în cazul lutului; focul este cauza înmuierii, în cazul cerii; focul nu este însă o cauză constantă a solidificării sau lichefierii. În concluzie, cauzele fizice sunt agentul eficient şi materia.[526] Fizica are trei părţi; primele două se referă la natura în uniune, sau ca un întreg coerent, iar a treia cercetează natura difuzată sau divizată în părţile ei. Natura este agregată fie într-un întreg, fie în principii, sau seminţe.[527] Prima dintre aceste doctrine se ocupă deci de alcătuirea sau configuraţia lucrurilor, ca teorie despre lume sau despre universul lucrurilor materiale. A doua este doctrina care priveşte principiile sau originalele lucrurilor. A treia este doctrina privind varietatea şi individualitatea lucrurilor, fie că e vorba de substanţe diferite, fie că e vorba de calităţile şi naturile lor diferite, care nu au nevoie să fie numărate, această parte nefiind altceva decât o glosă sau o parafrază asupra textului istoriei naturale.[528] Despre nici una din aceste trei (doctrine) nu pot spune că ar fi deficitară. Cât

[526] Cu alte cuvinte, doar o conjuncţie a celor două poate să explice un proces, şi nu doar simpla cauzalitate eficientă, aşa cum arată exemplul formulat. Spre deosebire de materia primă aristotelică, materia în fizica lui Bacon nu este doar pură potenţialitate, ci are principii active intrinseci. De fapt, cauzele eficiente şi materiale ajung să fie subsumate unor noţiuni noi, care se referă la structura şi procesele sau mişcările acestor principii active. Termenii folosiţi de Bacon pentru acestea sunt de *procese latente* şi *configuraţii latente* ale corpurilor. Vezi *NO* II, în special 1–20 (OFB XI: 200–273) şi Rees în OFB XI: lxviii–lxvix. Despre teoria baconiană a materiei, vezi Rees 1996.

[527] Bacon se va preocupa în mai multe scrieri de aceste principii sau seminţe ale lucrurilor pe care, uneori, pare că le asimilează atomilor, în timp ce altă dată face din ele nişte principii active de tip formal sau ceva de tipul unor forţe, negând posibilitatea unor particule materiale „ultime". Există în literatura secundară o dezbatere cu privire la natura teoriei baconiene a materiei şi în special cu privire la poziţia lui Bacon în raport cu atomismul. Vezi Manzo 2003, Rees 1980, 1993, Giglioni 2003.

[528] Această parte a fizicii adaugă întrebări privitoare la cauzalitate descrierilor noncauzale ale istoriei naturale.

de bine sunt ele construite nu voi judeca acum; sunt însă părți ale cunoașterii care nu sunt lipsite de efortul și munca oamenilor.

Cât despre metafizică, i-am atribuit cercetarea cauzelor formale și finale. O astfel de atribuire, ca și precedenta, ar putea părea lipsită de substanță și de acoperire din cauza opiniei primite și bine înrădăcinate după care căutarea omenească nu este în stare să găsească *formele esențiale* sau *diferențele reale*.[529] Iată care este poziția noastră în această privință: dintre toate părțile cunoașterii, cea mai importantă și mai demnă de a fi căutată nu este alta decât *descoperirea formelor*.[530] Numai dacă ar fi posibil să ajungem la ea! În privința posibilității, însă, să spunem că sunt proști exploratori cei care își închipuie că nu există pământ

---

[529] Bacon folosește aici un vocabular scolastic în sens impropriu, pentru că ceea ce urmărește nu este câtuși de puțin în acord cu principiile metafizicii scolastice. Pentru Bacon, metafizica trebuie să găsească și să descrie legile fundamentale ale naturii, să pună în evidență formele lucrurilor. Pentru modul în care reformează Bacon conceptul de formă, vezi Pérez-Ramos 1988 și Fletcher 2005.

[530] Este vorba despre descoperirea, înțelegerea, definirea și atribuirea de forme, respectiv de impunerea de noi forme (configurații) asupra materiei. Iată, de pildă, *NO* II, 3: „Omul care cunoaște cauza unei anumite naturi (ca, de pildă, albul sau căldura) doar într-un număr limitat de instanțe individuale are doar o cunoaștere limitată; cel care poate să provoace un anumit efect doar în anumite substanțe materiale (cele care sunt mai degrabă susceptibile să-l primească) are, de asemenea, doar o putere incompletă. Cel care cunoaște doar cauzele eficiente și materiale [...] poate ajunge la descoperiri noi în substanțe și materiale asemănătoare, însă nu poate transgresa limitele stabilite ale lucrurilor. Însă cel care are o bună înțelegere a formelor înțelege unitatea lumii din spatele diversității substanțelor și materialelor individuale. Astfel, el este capabil să discearnă sau să producă lucruri cu totul noi, procese și lucruri pe care nici vicisitudinile naturii, nici experimentarea, nici întâmplarea nu le-au actualizat vreodată, lucruri la care mintea umană nici măcar n-a visat. Astfel, din descoperirea formelor rezultă adevărata cunoaștere contemplativă și adevărata libertate operativă“ (OFB XI: 202–203).

numai pentru că ei nu văd deocamdată altceva decât mare. Formele constituie adevăratul obiect de cunoaştere, aşa cum susținea Platon – un intelect a cărui putere de contemplare se situa mult deasupra celorlalte – în privința ideilor. Nu este însă mai puțin adevărat, pe de altă parte, că el a pierdut fructul meritat al acestei opinii atunci când a ajuns să creadă că formele sunt absolut distincte şi separate de materie, în loc să le vadă ca închise în materie şi determinate de aceasta. Din această cauză, a ajuns să intre pe domeniul teologiei, iar aceasta i-a infectat [84] întreaga sa filozofie naturală. Oricine studiază însă cu atenție, severitate şi multă sârguință acțiunea, operațiile şi folosul cunoaşterii poate ajunge să observe ce sunt formele, a căror dezvăluire este atât de importantă şi atât de utilă pentru condiția umană. În privința formelor substanțelor – cu unica excepție a omului, pe care Dumnezeu l-a modelat din pământ şi i-a suflat apoi în nări răsuflarea vieții[531], şi nu l-a creat ca pe celelalte creaturi, despre care a spus *să fie ape, să fie pământ*[532] –, formele substanțelor, spuneam deci (aşa cum sunt ele multiplicate acum, ca urmare a compunerii şi combinărilor) sunt atât de misterioase, încât cercetarea lor nu are mai multe şanse de succes decât cea care s-ar întreba care sunt formele acelor sunete care compun cuvintele, sunete al căror număr, datorită compunerii şi transpunerii literelor, ajunge să fie infinit.[533] Pe de altă parte, o cercetare a formei sunetelor care formează literele este uşor de înțeles şi

[531] Geneza 2: 7.

[532] Geneza 1: 20, 24.

[533] Aşa cum arată, de pildă, Rees (OFB XI: lxxi), putem înțelege conceptul baconian de formă pornind de la un concept asociat, cel de „naturi simple". Bacon susține că diversitatea naturală se alcătuieşte printr-un soi de combinatorică ce are la bază aceste naturi simple. Analogia recurentă este cea cu literele alfabetului, care pot compune o infinitate de cuvinte. Forma unei naturi simple este cauza ei necesară şi suficientă. Individualii sau fenomenele particulare pot fi considerate compuse din combinații de astfel de forme şi naturi simple.

posibil de efectuat; iar acestea fiind cunoscute, putem vedea cum este generată și cum se manifestă forma tuturor cuvintelor care constă și sunt compuse din [aceste litere]. În același fel, a cerceta care este forma unui leu, a unui stejar, a aurului sau a apei este o căutare în van; a cerceta însă care sunt formele simțurilor, mișcării voluntare, vegetației, culorilor, greului și ușorului, densității, persistenței, căldurii, frigului și a celorlalte naturi sau calități, forme care, asemenea alfabetului, sunt puține la număr și din care (cu suportul materiei) rezultă esențele tuturor creaturilor; căutarea, deci, a formelor adevărate ale tuturor celor enumerate mai sus este acea parte a metafizicii care ne interesează.[534] Și fizica se referă, de altfel, și cercetează aceleași naturi, însă în ce fel? Doar în chip de cauze materiale și eficiente ale acestora, și nu ca forme.[535] De exemplu, dacă cercetăm care este cauza albeții zăpezii și a spumei, ajungem să spunem că ea este amestecul subtil de aer și de apă; am spus cu acestea un lucru adevărat, însă am găsit oare forma albeții?[536] Nu, ci doar aspectul ei eficient, care este totuși *purtătorul formei.*

Metafizica sau despre forma și scopul lucrurilor

Găsesc că această parte a metafizicii este departe de a fi constituită, lucru de care nu mă mir, pentru că nici nu este posibil, cred, să fie inventată cu ajutorul acelei metode de descoperire

---

[534] Acea parte a metafizicii asupra căreia ne putem întreba, în stadiul actual al cunoașterii. Această cercetare pare să fi fost scopul textului neterminat *ANN.* Vezi și *NO* II, 5 (OFB XI: 204–209).

[535] Fizica este un studiu al calităților, însă întrebările fizicii poartă asupra calităților ca efecte sau ca elemente din lanțul cauzal (cauze ale altor calități), și nu ca forme. Fizica și metafizica se ocupă de același obiect, însă întrebările lor diferă.

[536] Vezi și *VT* (SEH III: 236). Ideea e dezvoltată în *NO* II, 22 (OFB XI: 272–275).

folosite până acum. Şi asta pentru că oamenii s-au îndepărtat, în cercetarea lor, prea devreme şi prea din cale afară de cercetarea lucrurilor [şi proceselor] individuale (şi acest lucru se află la rădăcina tuturor erorilor).[537]

Această parte a metafizicii este însă, dintre toate celelalte, cea mai importantă, şi acest lucru din două motive. Mai întâi, pentru că datoria şi virtutea supremă a cunoaşterii este chiar [85] reducerea varietăţii infinite a experienţei sensibile, în măsura în care o permite adevărul. Ei i se cere să ofere remediul pentru nemulţumirea comună: *viaţa este scurtă, arta este lungă*[538]; iar acest lucru se poate face prin unificarea tuturor noţiunilor şi concepţiilor oferite de ştiinţe.[539] Cunoaşterea este asemenea unei piramide, la a cărei bază se află: astfel, la baza filozofiei naturale stă istoria naturală. Următoarea treaptă este fizica, iar porţiunea din apropierea vârfului este metafizica. Cât despre vârf, *lucrarea pe care Dumnezeu o face de la început până la sfârşit*[540], legea universală a naturii, nu putem şti dacă vreo investigaţie omenească poate ajunge la ea. Însă acestea sunt cele trei trepte ale cunoaşterii. Pentru cei corupţi[541], ele sunt asemenea acelor munţi ai giganţilor:

---

[537] Pentru criticile lui Bacon la adresa modului întâmplător şi nesistematic în care s-au făcut descoperirile în trecut, vezi şi *DAS* (SEH I: 618 / IV: 408), respectiv *NO* I, 85 (OFB XI: 135–137). Vezi şi Jalobeanu 2010a, 2010b.

[538] Hipocrate, *Aforisme* I, 1 (Hipocrate 1974: 230).

[539] În *DAS*, Bacon va adăuga aici o serie de precizări, spunând, de pildă, că metafizica efectuează această operă reducţionistă „prin colectarea şi reunirea axiomelor ştiinţelor într-unele mai generale" (SEH I: 567 / IV: 361).

[540] Ecclesiastul 3: 11. Vezi citatul de la nota 27.

[541] Pentru cei care nu recunosc ordinea divină şi cele trei etape care duc la cunoaşterea legii universale a naturii.

S-au încercat de trei ori să aşeze ei Ossa pe Pelion
Şi s-arunce Olimpul frunzos peste Ossa.[542]

Pentru cei care raportează toate lucrurile la gloria lui Dumnezeu, ele sunt însă precum trei osanale, de trei ori binecuvântate[543]: în descrierea şi întinderea lucrărilor sale, în conexiunile şi înlănțuirile lor şi în unirea lor într-o singură lege, uniformă şi perpetuă. De aceea, speculațiile lui Platon şi Parmenide, pentru care toate lucrurile tind gradual înspre unitate[544], erau foarte utile, chiar dacă [pentru ei] nu încetau să rămână doar nişte simple speculații.[545] Şi tot de aceea, cunoaşterea cea mai valoroasă este cea mai eliberată de multiplicitate, şi anume chiar metafizica, ca ştiință a formelor simple şi a diferențelor lucrurilor, puține la număr, respectiv a gradelor şi a modului de compunere prin care acestea alcătuiesc varietatea.

Al doilea motiv care recomandă şi dă valoare acestei părți a metafizicii este că ea eliberează în cea mai mare măsură puterea omului, deschizând posibilitatea lucrărilor şi obținerii celor mai diferite efecte. Fizica îi duce pe oameni pe drumuri înguste şi precis delimitate, semănate cu multe impedimente şi accidente, într-un fel de imitație a cursului sinuos al naturii; însă *largi sunt drumurile pentru cel înțelept*[546]: şi astfel, în privința înțelep-

---

[542] Vergiliu, *Georgice* I, 281–282 (Vergiliu 1967: 64). Giganții Aloizi (Otos şi Ephialtes) au încercat să-i atace pe zei clădind unul peste altul munții Pelion, Ossa şi Olimp.

[543] Apocalipsa 4: 8.

[544] Platon, *Parmenide* 165ª–166ᶜ, *Philebos* 16ᶜ–17ª (Platon 1975–1993, VI: 136–138; VII: 27–28). Wright (în Bacon 1876: 297) şi Wolff (1910–1912, I: 20) susțin că Bacon redă aici ideile lui Platon trecute printr-un filtru neoplatonic (mai precis, al lui Proclus şi Ficino).

[545] Cu alte cuvinte, Platon şi Parmenide au nimerit oarecum întâmplător peste o idee care era de natură să îi apropie de adevărul lucrurilor. Nu au avut însă o cunoaştere adevărată, pentru că nu au ştiut cum s-o fundamenteze.

[546] Citatul figurează şi în *VT* (SEH III: 235), unde este atribuit „poetului". Kiernan trimite (OFB IV: 282) la Pildele lui Solomon 4: 11–12, Le Dœuff trimite (Bacon 1991: 324) la 3: 17 şi 4: 26.

ciunii (adică a *cunoaşterii lucrurilor divine şi umane*[547]) există întotdeauna posibilitatea de a alege mijloacele.[548] Cauzele fizice aduc la lumină invenţii noi după chipul şi asemănarea lor; însă oricine cunoaşte vreo formă are prin acestea posibilitatea de a supraadăuga acea natură oricărei materii[549], fiind astfel mult mai puţin limitat în operaţiile pe care este în stare să le facă, fie pornind de la materie, fie de la agentul eficient. Acest mod de [86]
cunoaştere, doar că în sens divin, şi nu uman, a fost descris de Solomon în mod elegant când a spus: *paşii tăi nu vor şovăi şi, (chiar) de vei alerga, nu te vei poticni.*[550] Căile înţelepciunii nu sunt astfel tributare nici particularităţilor şi nici şansei.

---

[547] Cicero, *Despre îndatoriri* I, 53 (Cicero 1957: 108), *Disputaţiile tusculane* IV, xxvi, 57 (Cicero 1973, III: 47).

[548] Dacă fizica copiază natura şi imită procesele naturale, metafizica sau, mai precis, partea operativă a metafizicii poate scurtcircuita natura şi merge pe alte drumuri decât cele „bătute". Recent, o dezbatere cu privire la modul în care se poziţionează Bacon în chestiunea natural vs. artificial şi cu privire la rolul magiei naturale în scrierile baconiene a venit să se adauge clasicului studiu Rossi 1968. Vezi Newman 2004, Weeks 2007.

[549] După cum spune Bacon în *NO* II, 1: „Scopul şi principala activitate a puterii omului este să genereze şi să supraadauge o nouă natură sau noi naturi într-un corp dat" (OFB XI: 200–201). Această superimpunere se poate face în două feluri. Dacă ştim care este forma, adică ce fel de combinaţie de naturi simple intră în compoziţia ei, putem încerca să determinăm sau să „producem" forma respectivă în materie. Această cale este însă deocamdată inaccesibilă cercetătorului naturii, pentru că prea puţine forme ne sunt cunoscute. A doua cale de a superimpune forme în materie este copierea proceselor naturale prin care a fost produs un anumit lucru sau o anumită specie. Urmând exemplul lui Bacon, a produce aur dintr-o bucată de plumb poate să însemne găsirea unei modalităţi de a modifica proprietăţile plumbului astfel încât să reproducă proprietăţile caracteristice (configuraţia de naturi simple) aurului, sau, pe o altă cale, revine la a reproduce artificial procedeul natural prin care minereurile din străfundul Pământului „devin", în timp, aur. Vezi *NO* II, 5 (OFB XI: 204–207).

[550] Pildele lui Solomon 4: 12.

A doua parte a metafizicii este cercetarea cauzelor finale, despre care pot spune că nu a fost omisă, ci doar prost plasată[551]. Dacă ar fi vorba doar de o greșeală de ordonare, nici nu ar merita amintită, pentru că ordinea este o chestiune de ilustrare și nu ține, în nici un fel, de substanța științelor. Această proastă plasare [a cauzelor finale] a produs însă o importantă lipsă și a ținut mult pe loc însuși progresul științelor. Tratarea cauzelor finale la grămadă cu celelalte cauze, în cercetările fizice, a deturnat căutarea severă și silitoare a cauzelor fizice reale și le-a dat oamenilor ocazia să se împotmolească în discuții asupra acestor cauze aparent plauzibile și înșelător seducătoare, spre marele prejudiciu adus oricărei descoperiri viitoare. Așa a făcut nu numai Platon, ci și Aristotel, Galen și alții, căzuți adesea pradă acestei tentații de a se mulțumi cu discuții sterile despre cauzalitate. A spune că firele de păr ale genelor sunt dispuse ca într-un gard, pentru a proteja privirea, sau că pielea creaturilor vii este astfel alcătuită pentru a le proteja de căldura sau de frigul excesiv, sau că oasele sunt structuri de rezistență pe care sunt construite corpurile creaturilor vii; sau că frunzele copacilor există pentru a proteja fructele, sau că norii există pentru a furniza apa care să ude pământul, sau că pământul este solid pentru a permite susținerea și adăpostirea creaturilor vii, și alte explicații asemenea, sunt cele pe care le colectează și le cercetează metafizica.[552] Însă, în fizică, ele sunt irelevante. Ba chiar mai rău decât atât, ele sunt asemenea peștilor care se fixează pe carena corabiei și îi împiedică înaintarea[553]; și lor li se datorează faptul că cercetarea

---

[551] Plasată în domeniul fizicii, în loc de cel al metafizicii.

[552] Exemplele formulate de Bacon sunt tipice pentru explicațiile care fac apel la cauzalitatea finală. Ele provin din Platon, *Timaios* 44^{d}–46^{a} (Platon 1975–1993, VII: 158–160), Aristotel, *Fizica* 199^{a} (Aristotel 1966: 53), Galen, *Despre funcțiunile părților corpului* (parțial în Galen 1974: 274–283), Xenofon, *Convorbiri memorabile* I, 4 (Xenofon 1987: 19).

[553] Peștele *echeneis remora*, prezentat astfel în Plinius, *Istoria naturală* XXXII, i (Plinius cel Bătrân 2001–2005, V: 196). Bacon îl mai pomenește într-o scrisoare către lordul Essex (SEH IX: 104).

cauzelor fizice a fost atâta vreme neglijată şi trecută sub tăcere. De aceea, filozofia naturală a lui Democrit şi a altor câţiva dintre aceia care n-au presupus existenţa vreunei raţiuni sau a vreunei minţi inerente în structura lucrurilor materiale, ci le-au atribuit acestora o formă capabilă să se păstreze şi să se reproducă în infinitele încercări ale naturii, pe care le-au numit destin, îmi pare (în măsura în care îmi pot da seama din fragmentele disparate care au ajuns până la noi) mai adevărată[554] în privinţa particularităţilor cauzelor fizice şi mai bine argumentată decât filozofia naturală a lui Aristotel, sau decât cea a lui Platon, care amestecă în ea cauzele finale, unul ca parte a teologiei, altul ca parte a logicii, domeniile favorite ale fiecăruia. Şi aceasta nu pentru că n-ar fi adevărate cauzele finale sau pentru că ele n-ar merita cercetate, ţinute fiind în domeniul lor; însă ingerinţa [87]
lor în domeniul cauzelor fizice a dus la golirea acestuia. Dacă nu se păstrează corespunzător graniţele şi delimitările, oamenii ajung să fie contrariaţi de ceea ce pare o contradicţie între cauze. Dar cauza formulată astfel: *genele există pentru apărarea ochiului* nu este incompatibilă cu cauza astfel enunţată: *pilozitatea apare*

[554] Evaluarea pozitivă a contribuţiei lui Democrit la cercetarea naturii este o caracteristică a scrierilor lui Bacon şi i-a făcut pe mulţi cercetători să creadă că Bacon are o atitudine favorabilă faţă de atomism. În fapt, recepţia şi „imaginea" lui Democrit la sfârşitul secolului al XVII-lea este ceva mai complicată şi nu e neapărat legată de filozofia atomistă (vezi Lüthy 2000). Pentru Bacon, Democrit este investigatorul prin excelenţă al naturii, anatomistul care „disecă" natura şi priveşte în adâncuri. În acest pasaj destul de obscur, Bacon compară însă favorabil atomismul antic al lui Democrit, Epicur şi Lucreţiu cu filozofia mistică a lui Platon sau cu filozofia „infestată" de logică a lui Aristotel. Din nou, însă, comparaţia favorabilă nu se datorează faptului că Bacon ar subscrie la o anumită teorie a materiei. Ceea ce dă valoare filozofiei lui Democrit, Epicur sau Lucreţiu este o bună metodologie de investigare a naturii, o metodă care nu amalgamează cauza eficientă şi cea materială cu argumente metafizice şi teologice cu privire la cauzalitatea finală. Vezi Rees 1980, Manzo 2006.

în orificiile umede, izvoare cu mușchi[555]. Nici cauza formulată astfel: *fermitatea pielii animalelor are ca scop protejarea de căldură sau de frig*[556] nu este incompatibilă cu cauza pe care o enunțăm astfel: *contracția porilor se petrece la suprafața pielii, ca urmare a învecinării cu corpuri străine, ne-asemenea lor*, și tot așa cu toate celelalte. Ambele cauze sunt adevărate și compatibile; una enunță o intenție, cealaltă o consecință. De asemenea, ele nu interoghează și nu pun sub semnul îndoielii providența divină, ci o confirmă și o preamăresc. Așa cum, în acțiunile publice, cel mai priceput om politic este cel care poate face din ceilalți instrumente ale voinței sale, folosindu-i pentru propriile scopuri fără a le face vreodată cunoscute care sunt acestea, astfel încât ei acționează fără să știe de ce acționează într-un anumit fel, tot așa putem mai bine admira înțelepciunea lui Dumnezeu atunci când acțiunea providenței depășește sau contrazice natura[557] decât ne-am imagina că el ar fi comunicat direct, tuturor creaturilor individuale, caracterele și directivele providenței sale. Atât însă despre metafizică; despre a cărei ultimă parte investigată aici aș putea spune că există, dar că ar trebui readusă la locul care i se cuvine.

Ne mai rămâne totuși o altă parte a filozofiei naturale, considerată de obicei chiar una dintre părțile ei principale, pe aceeași treaptă cu fizica și cu metafizica, iar aceasta este matematica. Cred însă că este mai potrivit cu natura lucrurilor și cu ordinea adoptată aici să clasificăm matematica drept o ramură a meta-

---

[555] Vergiliu, *Bucolice* VII, 45: „izvoare cu mușchi verde, iarbă ca un somn de moale" (Vergiliu 1967: 36).

[556] Dacă ne interesează cum apar genele și de unde provin, formulăm o explicație fizică, în sensul celui de-al doilea enunț. Dacă ceea ce ne interesează este o întrebare care ține de metafizică și de cauzalitatea finală, atunci suntem în domeniul acoperit de primul enunț.

[557] În sensul în care Providența folosește acțiunile regulate, naturale pentru a produce efecte speciale, eventual miraculoase, conforme cu planul divin. Un astfel de exemplu este explicația „naturalizată" a miracolului din *NA*.

fizicii, pentru că subiectul ei este cantitatea: şi nu cantitatea nedefinită, care este doar o mărime relativă şi care aparţine filozofiei prime (după cum s-a spus), ci cantitatea determinabilă, sau măsurabilă.[558] Cantitatea pare să fie una dintre formele esenţiale ale lucrurilor; şi stă drept cauză pentru un mare număr de lucruri naturale. Vedem astfel că atât şcoala lui Democrit, cât şi cea a lui Pitagora o preţuiau; unii atribuind figură primelor seminţe ale lucrurilor[559], ceilalţi, presupunând că numerele sunt principiile şi originalul tuturor lucrurilor. Este, de asemenea, adevărat că din toate celelalte forme (ceea ce noi înţelegem, aici, prin forme) [cantitatea] este cea mai abstractă, cea mai uşor separabilă de materie şi, prin urmare, cea mai proprie metafizicii. Acesta este şi motivul pentru care a fost, de altfel, cea mai frecventată, cel mai bine explorată dintre toate celelalte forme, celelalte fiind mai bine ascunse în materie. Este în natura minţii umane să se delecteze cu libertatea spaţioasă a generalităţilor, [88] în loc să se menţină în spaţiul îngust al particularului, spre extremul prejudiciu adus cunoaşterii. Iar matematica, dintre toate celelalte ştiinţe, a oferit condiţii ideale pentru satisfacerea acestui apetit.[560] Pentru găsirea unui loc mai propriu pentru

[558] În *DAS* Bacon va redistribui matematica drept ramură a filozofiei naturale (SEH I: 576–577 / IV: 369–370). Această mutare a matematicii dintr-un domeniu în altul este interesantă şi a stârnit numeroase comentarii şi interpretări (vezi de pildă Rees 1986). O explicaţie ar fi că Bacon realizează aici un diagnostic al domeniilor cunoaşterii moştenite, indicând lipsurile curente şi fiind, implicit, conectat la discuţiile şi dezbaterile intelectuale din epoca sa. Este relevant faptul că discuţia cu privire la statutul matematicii ca ştiinţă şi la legătura dintre matematică şi filozofia naturală este foarte aprinsă la sfârşitul secolului al XVI-lea în Anglia. În dezbatere erau aşa-numitele „matematici mixte", adică astronomia, optica şi mecanica, respectiv relaţia lor cu matematicile „pure".

[559] Atribuind formă atomilor, le atribuiau implicit o măsură, adică o cantitate.

[560] Bacon prefigurează aici o serie de critici pe care le va elabora la adresa matematicienilor care lasă apetitul pentru simplitate, ordine şi

această ştiință nu avem încă suficiente materiale; însă ceea ce am întreprins în această diviziune a ştiințelor a fost doar să respectăm o anume direcție, astfel încât unele să poată arunca lumină asupra altora.

Matematicile sunt fie pure, fie mixte. Aparțin matematicilor pure acele ştiințe care tratează despre cantitatea determinată, separat de alte axiome ale filozofiei naturale. Două sunt acestea: geometria şi aritmetica. Prima se ocupă de cantitatea continuă, cealaltă, de cantitățile separate. Matematicile mixte au ca subiect anumite axiome, sau părți, ale filozofiei naturale, şi iau în considerare cantitatea determinată, ca auxiliară acestora şi referindu-se la ele: pentru că multe dintre părțile naturii nu pot fi nici inventate cu suficientă ingeniozitate, nici demonstrate cu suficientă perspicacitate, nici puse la lucru cu suficientă dexteritate fără ajutorul şi intervenția matematicilor. De acest fel sunt perspectiva, muzica, astronomia, cosmografia, arhitectura, ingineria şi multe altele.[561] Nu pot semnala vreo deficiență în matematici, cu excepția faptului că oamenii nu înțeleg suficient foloasele excelente pe care le poate aduce matematica pură în tratarea şi vindecarea multor defecte ale gândirii şi facultăților intelectului.[562] Dacă intelectul este prea greoi, ea îl poate ascuți;

---

observarea preponderentă a cantității în detrimentul celorlalte forme şi naturi simple să interfereze cu cercetarea sobră şi minuțioasă a naturii. Matematica apare astfel ca o ştiință utilă, dar potențial periculoasă pentru că încurajează tendințele spre simplificare ce există deja în mintea umană.

[561] Deşi mulți interpreți tind să susțină în continuare că Bacon nu era interesat de matematici şi nu le acorda un rol important, acest rezumat al tipurilor de matematici pure şi mixte reflectă o bună cunoaştere a discuțiilor epocii despre rolul, statutul şi împărțirea matematicilor. Vezi Rees 1986.

[562] Bacon propune aici o întrebuințare a matematicii ca parte a unei mai largi medicine a minții sau cultivări a intelectului, o întrebuințare care avea să devină foarte proeminentă pentru Descartes sau Leibniz. Vezi Jones 2006.

dacă este înclinat spre rătăcire, îl poate fixa; dacă e prea legat de simțuri, îl poate ajuta să abstractizeze. Așa cum tenisul este un joc fără utilitate în sine, dar de mare folos pentru a antrena un ochi rapid sau un corp suplu, tot așa, în matematici, folosul colateral și incidental nu este mai valoros decât cel principal și intenționat.

Cât despre matematicile mixte, pot face doar această predicție, și anume că numărul lor nu va înceta să crească, pe măsură ce natura va fi dezvăluită tot mai mult. Și cam atât despre știința naturală, sau partea speculativă a cercetării naturii.

În privința prudenței naturale, sau a părții operative și aplicate a filozofiei naturale, o putem împărți în trei: experimentală, filozofică și magică, unde cele trei părți active se află în corespondență și analogie cu cele trei părți speculative, și anume istoria naturală, fizica și metafizica. Multe operații au fost descoperite, uneori dintr-o întâmplare, alteori ca urmare a unui experiment construit în special. Dintre cele din urmă, unele au fost găsite [89]
ca urmare a variațiilor aduse unui același experiment, altele prin transferarea și compunerea diferitelor experimente unele cu altele. La toate aceste descoperiri poate ajunge și cineva care nu are decât cunoaștere empirică[563]. Dacă dispunem însă, în plus, și de o cunoaștere a cauzelor fizice, multe alte descoperiri și invenții vor urma, în privința obținerii de noi individuali, cel puțin atâta vreme cât oamenii sunt în stare ca, în cursul

[563] Aici, termenul „empiric" este folosit în mod derogatoriu. Este vorba despre cei care inventează și operează cu experimente fie la întâmplare, fie cu o simplă ingeniozitate combinatorică și variațională, fără să fie preocupați de înțelegerea naturii, ci obsedați exclusiv de producerea de efecte. „Empiriști" în acest sens sunt mai ales alchimiștii, adepții filozofiei chimice, posibil cei interesați de obținerea de leacuri medicale, dar și cei interesați de mecanică etc. Aici Bacon descrie o întreprindere pe care mai târziu, în istoriile sale naturale, o va evalua pozitiv, și anume *experientia literata*, experiența ordonată, organizată metodic și „pusă în scris". Vezi Lewis 2010, Jalobeanu 2011, Georgescu 2011.

speculațiilor lor, să nu piardă din vedere folosul și practica.[564] Toate acestea nu sunt însă decât efectul unei navigări aproape de coastă, *de-un țărm capricios de-a pururi să te ții*[565]; căci e imposibil să descoperim vreo modificare sau vreo alterare radicală a naturii atunci când ne bazăm doar pe șansă, pe încercarea la întâmplare a unor experimente sau pe direcțiile pe care le-ar putea trasa lumina aruncată de cunoașterea cauzelor fizice.[566]

Magia naturală sau marea fizică operativă

Așa cum am indicat deficiențele metafizicii, voi face același lucru cu corespondentul ei practic, magia naturală. În privința magiei naturale menționate în cărți[567], plină de pretenții superstițioase și observații stupide despre simpatii și antipatii, sau proprietăți oculte, împănată de experimente frivole, suspecte mai curând prin deghizarea pe care o îmbracă decât în ele însele, aceasta este tot atât de diferită de tipul de cunoaștere pe care îl căutăm precum se deosebesc, în privința adevărului, poveștile regelui Arthur sau ale lui Huon de Bordeaux[568] de comen-

---

[564] Cunoașterea cauzelor permite operatorului să extindă acest domeniu al experienței ordonate și organizate metodic și să obțină noi efecte individuale. Ceea ce subliniază însă Bacon aici este că experimentul, variația experimentală și cunoașterea cauzelor fizice nu pot duce dincolo de explorarea individualului, înspre formularea de legi sau sesizarea combinațiilor de naturi simple.

[565] Horațiu, *Ode* II, x, 3 (Horațiu 1980, I: 155).

[566] Adevărata cunoaștere presupune extragerea de axiome, depășirea individualului și construirea unei metode care să elimine șansa și combinatorica din experimentare. Vezi Jalobeanu 2010b, 2011, 2012c, Georgescu 2011.

[567] Bacon critică aici scrierile contemporane de magie naturală (cu siguranță îl are în minte pe della Porta) și propune înlocuirea lor cu un „alt fel de magie naturală". Vezi și *SS* I, 93 (SEH II: 378).

[568] Sir Thomas Malory compilase legendele englezești și franceze despre regele Arthur și cavalerii Mesei Rotunde în volumul *Morte D'Arthur*

tariile lui Cezar. Este evident că Cezar a întreprins cu adevărat isprăvi cu mult mai măreţe decât cele atribuite eroilor imaginari amintiţi; însă nu le-a făcut într-o manieră miraculoasă.

O bună ilustrare a acestui tip de cunoaştere este fabula lui Ixion, cel care a vrut să se bucure de Iunona, zeiţa puterii; însă în locul ei s-a împreunat cu un nor, iar din această faptă au luat naştere centaurii şi himerele.[569] Tot aşa, oricine se va îmbăta cu fabulaţii spectaculoase şi lipsite de substanţă în locul cercetării laborioase şi sobre a adevărului va da naştere unor speranţe şi credinţe deşarte, de forme stranii şi imposibile. Asta putem uşor constata în ştiinţele care se întemeiază mai ales pe imaginaţie şi pe credinţe, aşa cum sunt această magie naturală degenerată, alchimia, astrologia şi altele asemenea, care, în enunţurile şi descrierile lor, fac din metodele lor ceva chiar mai monstruos decât pretenţiile pe care le au în ceea ce priveşte rezultatele.[570]

(London, 1485). *Huon de Bordeaux* este un *chanson de geste* din secolul al XIII-lea a cărui acţiune se petrece pe timpul lui Carol cel Mare (însă fără nici o legătură cu realitatea istorică) şi în care eroul principal trebuie să treacă mai multe probe dificile, purtându-l până în Babilon, unde se îndrăgosteşte de fiica emirului, luând-o în cele din urmă de nevastă (la Roma, după ce este botezată). John Bourchier (Lord Berners) oferise o traducere în 1534, retipărită de mai multe ori după aceea (de pildă *The Famous Exploits of Huon de Bourdeaux*, London, 1601). În *CV* Bacon afirmă că în filozofie diferenţa dintre adevăratele arte şi pălăvrăgeala impostorilor este aceeaşi cu diferenţa în istorie dintre faptele lui Cezar sau Alexandru şi cele ale lui Amadis din Galia sau ale regelui Arthur; apoi menţionează fabula lui Ixion (SEH III: 600).

[569] Vezi *supra*, nota 73.

[570] Interesant este că ceea ce Bacon reproşează magiei naturale nu se referă la pretenţiile acesteia de a realiza lucruri stranii sau miraculoase, ci la metodele ei. În mod similar, Bacon nu reproşează alchimistului pretenţia conform căreia metalele obişnuite se pot transforma în aur, ci contestă metodele prin care acesta susţine că s-ar putea face acest lucru. Magiei naturale prost înţelese Bacon îi contrapune un alt fel de magie naturală, această parte operativă a cercetării naturii, din care ne oferă un exemplu în *SS*.

Este, desigur, mult mai probabil ca acela care cunoaşte bine natura greutății, culorii, a maleabilității sau fragilității în raport cu ciocanul fierarului, sau natura volatilului ori a persistentului în raport cu focul, şi aşa mai departe, să fie în stare să producă, într-un metal, natura şi forma aurului, printr-o artă de felul celei pe care o poate găsi în producerea naturilor menționate mai sus, decât ca cineva, cu câteva grame de elixir, să transforme pe dată o mare de argint viu sau vreun alt material direct în aur.
[90] Tot aşa, este mult mai probabil ca acela care cunoaşte natura rarefierii, natura asimilării hranei în interiorul organismului, felul în care se intensifică şi se clarifică spiritele, modul în care acționează spiritele asupra umorilor sau a părților solide să fie în stare, printr-o combinație de diete, băi, unguente, elixiruri, exerciții şi altele asemenea, să prelungească viața sau chiar să restaureze, într-o anumită măsură, vivacitatea tinereții, decât să credem că un astfel de lucru se poate face cu câteva picături de băutură miraculoasă şi prin rostirea unei formule magice. În concluzie, deci, adevărata magie naturală, adică marea libertate şi multiplele posibilități de operare care rezultă din cunoaşterea formelor, trebuie s-o raportăm ca fiind cu adevărat deficientă. Iar o astfel de ştiință, dacă este luată în serios, eliberată de vanitate sau de simple discursuri plauzibile, ar avea două lucruri importante de făcut, unul în privința pregătirilor, altul, în privința progresului ulterior, şi asta în afara derivării şi deducerii din metafizică a operațiilor înşele[571].

Inventarul invențiilor omeneşti

Primul dintre acestea ar fi alcătuirea unui calendar, un inventar al stării în care se află umanitatea, cu toate invențiile de care dispune, fie ele opere ale naturii sau fructe ale artei care se află

[571] Operațiile de supraadăugare sau de impunere a formelor în materie.

în posesia omenirii. Odată acesta întocmit, ar rezulta imediat şi o serie de note despre acele lucruri considerate până acum imposibile sau care n-au fost încă inventate. Un asemenea calendar ar fi şi mai util dacă fiecărei invenţii considerate imposibile i-am adăuga invenţia existentă care se apropie în cea mai mare măsură de ea; cu scopul de a atrage atenţia asupra posibilităţilor şi alternativelor prin care se poate înainta, pornind de la speculaţiile asupra cauzelor, în construirea direcţiilor de explorat.

Al doilea lucru ar fi să preţuim nu doar acele experimente care au un folos imediat, în prezent, ci mai ales pe acelea care sunt de cea mai mare importanţă pentru inventarea altor experimente în viitor, precum şi pe acelea care aruncă mai multă lumină asupra descoperirii cauzelor. Astfel, inventarea busolei, care dă direcţia, nu a fost deloc mai puţin folositoare pentru navigaţie decât inventarea velaturii, care a oferit o modalitate de locomoţie.

Am trecut astfel prin întreaga filozofie naturală, marcând deficienţele sale; iar dacă m-am îndepărtat de doctrinele antice şi acceptate, şi le-am contrazis în repetate rânduri, n-am făcut asta de dragul de a face opinie separată, şi nici nu mi-am propus să intru în competiţie cu ele. Dacă este adevărat că *nu cântăm la surzi: îndată crângurile ne răspund*[572], vocea naturii este cea care va consimţi, fie că vocea omenească va fi de acord, fie că nu. Aşa cum se povesteşte că Alexandru Borgia ar fi spus despre expediţia francezilor la Napoli că au venit cu cretă în mână [91]
să-şi însemneze casa aleasă pentru locuinţă, în loc să vină cu armele în mâini [să cucerească oraşul]; tot aşa, prefer apariţia paşnică a adevărului, care vine să marcheze, cu creta, minţile capabile să-l primească şi să-l adăpostească, în locul [ideilor şi opiniilor] războinice sau certăreţe.[573]

---

[572] Vergiliu, *Bucolice* X, 8 (Vergiliu 1967: 49).

[573] Citatul apare şi în *NO* I, 35, unde Bacon afirmă că intenţionează să îşi prezinte doctrina în acelaşi mod ca Borgia, astfel încât să fie primită

Ne rămâne însă acum să vorbim despre împărțirea filozofiei naturale după modul de cercetare, şi nu după subiect, şi anume în pozitivă şi ipotetică; în funcție de modul în care cercetarea ne duce la o afirmație, sau la îndoială. Iar îndoielile (sau *non liquets*[574]) sunt de două feluri, particulare şi totale. Primele sunt exemplificate în *Problemele* lui Aristotel[575], care ar fi meritat o altfel de continuare şi dezvoltare, dar care totuşi ne oferă un punct de plecare, atrăgându-ne atenția că înregistrarea şi clasificarea îndoielilor are două foloase remarcabile. În primul rând, salvează filozofia de falsuri şi erori, atunci când ceea ce nu este complet demonstrat nu este reținut în formularea unei aserțiuni, pentru ca o eroare să ducă la alta, ci păstrat sub formă conjecturală. În al doilea rând, putem vedea înregistrarea fiecărei îndoieli ca pe o sugativă sau ca pe un burete destinat să absoarbă cunoaştere; ceea ce, în lipsa îndoielii, nu ne-ar fi atras niciodată atenția apare – datorită sugestiei şi interogației produse de îndoială – şi este supus investigației.[576] Ambele foloase [ale îndoielii], însă, contracarează prea puțin neajunsul de căpetenie, şi anume tentația unora de a păstra şi alimenta îndoielile, în loc de a încerca să le rezolve; iar acest lucru deformează intelectul.

---

de mințile capabile să o înțeleagă. Apoi adaugă: „atunci când suntem în dezacord cu principiile şi noțiunile însele şi chiar cu formele demonstrațiilor, nu este de nici un folos să atacăm cu argumente contrare" (OFB XI: 76–77).

[574] În dreptul roman, *non liquet* („nu e clar") este formula cu care judecătorul se declara incapabil să decidă vinovăția sau nevinovăția acuzatului.

[575] Aristotel, *Problemata*. Colecție atribuită lui Aristotel, foarte populară în Renaştere, şi tipărită în toate edițiile renascentiste de opere ale lui Aristotel. După cum arată notele lui Spedding, multe dintre întrebările, problemele şi experimentele lui Bacon din *SS* provin direct sau indirect din această colecție pseudoaristotelică. Vezi şi Rees 1981.

[576] Bacon creionează astfel rolul îndoielii în cunoaştere, ca element-cheie în formularea problemelor.

Exemple familiare de acest fel vedem printre universitari, ca şi printre oamenii legii. Şi unii, şi ceilalţi, odată ce au admis o îndoială, se cred îndreptăţiţi s-o instituţionalizeze.[577] Noi vrem, din contră, să căutăm acele foloase ale inteligenţei şi ale cunoaşterii care duc la transformarea conjecturilor în certitudine, şi nu a acelora care transformă în îndoială toate certitudinile noastre.

Continuarea problemelor naturale

Prin urmare, cred că ar fi excelente acele calendare de probleme alcătuite după principiul următor: de câte ori vreuna dintre ele este rezolvată şi transformată într-o certitudine, să fie eliminată [din calendar], pentru a nu-i încuraja pe oameni să persiste în îndoială.

Catalogul erorilor recurente în istoria naturii

Iar acestui inventar de îndoieli, sau probleme, recomand să-i fie adăugat un altul, cel puţin tot atât de substanţial, şi anume un calendar al erorilor populare. Şi mă refer în special la istoria naturală, unde astfel de erori marchează vorbirea şi fixează prejudecăţile, deşi sunt, în fond, uşor de detectat, iar falsitatea lor este evidentă, astfel încât cunoaşterea umană n-ar trebui stricată prin acumularea unor asemenea deşeuri. Cât priveşte îndoielile reale şi problemele imposibil de soluţionat pe moment, acestea sunt în special diferenţele de opinii cu privire la principiile naturii şi elementele ei fundamentale, adică exact [92]
cele care au produs diversitatea de secte şi şcoli de filozofie, cum au fost cele ale unor Empedocle, Pitagora, Democrit,

[577] Astfel de dubii încetăţenite şi instituţionalizate sunt periculoase pentru că stârnesc dezbateri care nu se pot încheia, dar şi pentru că blochează mersul cunoaşterii în nişte întrebări, în loc să încerce să le rezolve.

Parmenide și a celorlalți.[578] Și chiar dacă Aristotel, de parcă ar fi fost din rasa otomană, credea că nu poate domni decât după ce, mai întâi, își omoară toate neamurile[579]; totuși, pentru cei care sunt în căutarea adevărului, și nu a magisteriului, nu poate fi altfel decât extrem de profitabil să exploreze opiniile în privința fundamentelor naturii ale tuturor celor care au trăit înaintea lor. Asta nu pentru vreun adevăr anume pe care l-am putea găsi în aceste teorii; pentru că, așa cum aceleași fenomene ale astronomiei sunt explicate în mod egal atât de astronomia moștenită[580] care pornește de la mișcarea diurnă [a Soarelui] și de la mișcările planetelor, pe epicicluri[581] și ecuanți[582], cât și de teoria

---

[578] Secte care au teorii incompatibile despre natura fundamentală a realității, teorii între care ar trebui să putem decide, însă nu avem încă o modalitate de a lua o decizie fundamentată. Interesant este că în lista din *DAS* numele se modifică: dispare Empedocle, dar apar o serie de alte nume, cum ar fi Philolaos, Xenofan, Anaxagora, Leucip.

[579] Kiernan identifică (OFB IV: 286) ca sursă cartea lui Richard Knolles *The Generall Historie of the Turkes* (London, 1603).

[580] Astronomia ptolemaică. Bacon expune aici viziunea instrumentală clasică a astronomiei ca aparat matematic de „salvare a fenomenelor". Așa cum mișcările neregulate ale planetelor pe cer pot fi explicate atât cu sistemul de sfere al astronomiei ptolemaice (geocentrice), cât și cu sistemul de sfere al astronomiei copernicane (heliocentrice), și teoriile despre natura materiei pot fi formulate în termenii atomismului sau ai continuitismului, cu vocabularul conceptual al lui Democrit, Epicur și Lucrețiu sau cu cel al lui Platon ori Aristotel. Ceea ce știm despre natură este încă insuficient pentru a decide în favoarea uneia sau alteia dintre aceste teorii. Pentru modul în care era formulată astronomia la sfârșitul secolului al XVI-lea, vezi Barker 2002 și Westman 2011.

[581] O construcție teoretică a astronomiei precopernicane (pe care Copernic o păstrează): un cerc al cărui centru se mișcă pe un alt cerc, mai mare. O variantă de a explica mișcările neregulate ale planetelor este să presupunem că ele nu se mișcă pe orbite circulare, ci pe combinații de orbite circulare.

[582] O altă variantă de a explica mișcările neregulate ale planetelor pe orbită fără a abandona, totuși, ipoteza mișcării circulare presupune să

lui Copernic, care presupune Pământul în mişcare; iar calculele se potrivesc atât cu una, cât şi cu cealaltă[583], tot astfel, faţa experienţei obişnuite[584] este de cele mai multe ori satisfăcută de mai multe teorii sau de mai multe filozofii, pe când a cunoaşte adevărul despre realitate cere un alt grad de severitate şi atenţie. Aristotel susţine că, la început, copiii numesc „mamă" pe orice femeie, şi doar după o vreme ajung să distingă conform cu adevărul.[585] Tot aşa experienţa va începe prin a lua drept mamă orice filozofie întâlneşte; mai apoi însă, după ce se coace, va discerne care este mama ei cea adevărată. Dar între timp nu este lipsit de utilitate să explorăm cât mai multe din investigaţiile

---

considerăm că orbita pe care se mişcă corpul ceresc este excentrică în raport cu punctul de observaţie. Ecuanţii sunt construcţii teoretice ale astronomilor, modalităţi de a „salva fenomenele".

[583] Bacon rezumă aici o poziţie curentă în epocă în scrierile astronomice, şi anume faptul că nu există argumente irefutabile în favoarea geocentrismului sau heliocentrismului. De altfel, aşa cum arată Westman, la sfârşitul secolului al XVI-lea a fi copernican nu însemna automat a fi partizanul mişcării Pământului în jurul Soarelui. Istoria copernicanismului e mai complexă decât atât şi numără o serie de copernicani care preiau din Copernic doar modelul matematic şi tehnicile de calcul (Westman 2011). La sfârşitul secolului al XVI-lea, în Anglia există mai mulţi astronomi şi matematicieni copernicani, dintre care cel mai important a fost, probabil, Thomas Harriot (bine cunoscut lui Bacon). Pe de altă parte, după cum a arătat Rees într-o serie de articole, Bacon a rămas un anticopernican şi şi-a apărat această poziţie cu numeroase argumente, precum şi cu o proiectată „istorie naturală a cerurilor". Vezi Rees 1975a, 1975b, Pérez-Ramos 1990.

[584] Bacon distinge între experienţa comună, accesibilă simţurilor, şi experienţa sau experimentele care trec dincolo de aparenţele lucrurilor şi explorează invizibilul, procesele şi configuraţiile ascunse ale lucrurilor. Bacon nu distinge foarte strict între „experienţă" şi „experiment", ambele fiind modalităţi de explorare a naturii supuse aceloraşi tipuri de greşeli (vezi OFB XI: 130–131). Importantă este organizarea şi metoda de investigaţie.

[585] Aristotel, *Fizica* 184^{b} (Aristotel 1966: 4).

și opiniile altora asupra naturii, pentru că s-ar putea ca în anumite chestiuni particulare unii să fi văzut mai clar decât ceilalți.

Despre filozofiile antice

De aceea și cred că ar trebui alcătuită cu atenție și minuțiozitate o colecție cu tot ce ne-a rămas de la antici. O astfel de întreprindere lipsește, deocamdată. Ea ar trebui însă făcută cu severitate și discernământ, prezentând opiniile filozofice ale fiecărui autor în parte, în mod coerent, și nu amestecând la grămadă, sub teme stabilite arbitrar, opinii adunate în grabă[586], așa cum a făcut Plutarh[587]. Armonia și coerența unei filozofii este ceea ce îi conferă înțeles și credibilitate; pe când, dacă ar fi s-o împărțim pe teme și fragmente, nu reușim decât s-o facem să arate straniu și disonant. Astfel, când am citit în Tacitus despre acțiunile lui Nero și Claudiu, în contextul istoriei timpului lor, ele nu mi s-au părut ciudate; când am citit însă despre ele în Suetonius Tranquillus, aranjate pe subiecte și alăturate la întâm-

---

[586] Bacon critică aici colecțiile tematice de proverbe sau „perle" de înțelepciune filozofică, florilegiile etc. Implicit, este criticată chiar una dintre metodele tipice de cercetare intelectuală foarte la modă în Renaștere, și anume alcătuirea de glosare de teme, termeni și idei în așa-numitele *common-place books*. Vezi Blair 2010, 1992.

[587] În Anglia secolului al XVI-lea, Plutarh este un autor foarte citit în tot felul de traduceri, în general sub forma unor compilații tematice preluate din *Moralia* sau, uneori, a unor amestecuri de eseuri și aforisme ale sale și ale altor autori antici. Astfel de compilații apar sub titluri ca *Three morall treatises no lesse pleasant then necessarie for men to reade* (London, 1561, 1580), *The precepts of the excellent clerke and grave philosopher Plutarche for the health of the minde* (London, 1543), *A philosophical treatise concerning the quietness of the minde* (London, 1589), *Practica Plutarche the excellent phylosopher* (London, 1545) etc. La acestea se adaugă compilația cunoscută sub numele *De placitis philosophorum*, atribuită tot lui Plutarh și inserată printre scrierile acestuia până la sfârșitul secolului al XVII-lea.

plare, fără respectarea cronologiei, [aceleaşi acţiuni] mi-au apărut monstruoase şi incredibile.[588] Tot aşa se întâmplă şi cu filozofia, dacă nu este explicată în întregime, ci este dezmembrată în articole şi întrebări.

În acest inventar al sectelor filozofice ar trebui incluse şi opiniile celor mai aproape de noi, cum ar fi cele ale lui Theophrastus Paracelsus, elocvent armonizate de Severinus Danezul[589]; ca şi [93] cele ale lui Telesius[590] şi ale elevului acestuia, Donius[591]: un

[588] Suetonius adoptă în *Viețile celor doisprezece cezari* o organizare tematică, nu una cronologică, şi adesea compară între ele fapte şi cazuri scoase din context. Bacon îi reproşează acestui tip de scriere caracterul fragmentar şi organizarea tematică ce duce la pierderea unităţii organice şi la implicite pierderi de sens.

[589] Petrus Severinus (c. 1542–1602), un adept al lui Paracelsus şi colaborator pentru o vreme al lui Tycho Brahe (mai târziu relaţiile s-au răcit). Este autorul sintezei foarte influente *Idea medicinae philosophicae fundamenta continens totius doctrinae Paracelsicae, Hippocraticae et Galenicae* (Basel, 1571). Bacon se referă critic la Severinus în *TPM* (SEH III: 533, 538). Despre Severinus, vezi Shackelford 2004.

[590] Bernardino Telesio (1509–1588) este unul dintre filozofii importanţi ai naturii în secolul al XVI-lea, critic al aristotelismului şi galenismului şi promotor al observaţiilor în detrimentul speculaţiilor metafizice. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *De rerum natura iuxta propria principia* (Roma 1565, Napoli, 1586 versiunea finală), în care propune ca principii caldul şi recele (în locul materiei şi formei). Filozofia lui Telesio pare să fi fost o sursă importantă pentru constituirea teoriei baconiene a materiei şi pentru proiectul lui Bacon în genere. Bacon plănuia chiar o expunere detaliată a „filozofiei pastorale" a lui Telesio în contextul unei mai largi şi mai amănunţite critici a sectelor filozofice. Ne-a rămas doar o scriere incompletă pe această temă, *DPAO*, unde Telesio este numit „iubitor al adevărului" şi „primul între cei noi" (OFB VI: 259). Vezi şi *SS* I, 69: „Telesius, [...] cel mai bun dintre novatori" (SEH II: 370). Despre Bacon şi Telsio, vezi Rees 1977, 1979.

[591] Agostino Doni, autorul lucrării *De natura hominis* (Basel, 1581), declarat eretic datorită concepţiei sale asupra sufletului. Despre Doni, vezi De Franco 1973.

fel de filozofie pastorală, plină de sens, însă fără suficientă adâncime.[592] Sau cele ale lui Fracastoro[593], cel care, chiar dacă nu pretindea că scrie o nouă filozofie, a folosit totuși măsura propriilor simțuri ca reper absolut în toate cercetările sale, în detrimentul opiniilor anticilor; sau cea a lui Gilbert, conaționalul nostru[594], cel care a reînviat, cu anumite modificări și explicații, opiniile lui Xenofan[595]; sau, în sfârșit, alți filozofi, demni de a fi puși într-o asemenea companie.

Am trecut astfel în revistă două dintre cele trei raze ale cunoașterii omenești: *raza directă*, care se referă la natură, *raza refractată*, care trimite la Dumnezeu și nu poate fi descrisă exact din cauza inegalității mediului; ne mai rămâne *raza reflectată*, prin intermediul căreia omul se vede și se poate cunoaște pe sine.

Ajungem astfel la acea cunoaștere la care ne îndemna oracolul antic, și anume cunoașterea de sine, un subiect care merită un tratament mai detaliat, pentru că ne afectează în mod direct. Ea este scopul ultim și suprem al filozofiei naturale din punctul

---

[592] „Filozofia pastorală", adică una „care contemplă lumea în mod placid și, cum ar veni, cu trândăvie", după cum se exprimă Bacon în *DPAO* (OFB VI: 250).

[593] Girolamo Fracastoro (c. 1478–1553), astronom și medic, cercetător al bolilor contagioase și cel care a folosit pentru prima dată termenul „sifilis". Bacon îl mai pomenește în *CV* (SEH: 603) și în scrisoarea către Redemptus Baranzano din 1622, unde îi numește „novatori" pe el și pe Patrizi (SEH XIV: 376–377). Vezi și *infra*.

[594] Vezi *supra*, nota 122.

[595] În *DAS*, Bacon corectează acest pasaj, vorbind de Gilbert, care a reînviat opiniile lui Philolaos. De asemenea, este adăugat Patrizi, despre care se spune că ar fi construit pornind de la Platon (SEH I: 564 / IV: 360). Cât despre Gilbert, el devine una dintre țintele favorite ale criticilor lui Bacon la adresa filozofilor care inventează o filozofie pornind de la generalizarea unui număr foarte limitat de experimente. Vezi de pildă *NO* I, 54 (OFB XI: 88–91).

de vedere, intelectului omenesc; însă, în raport cu marele continent al naturii, este doar o mică parte a ştiinţei naturale. În general, vom lua drept regulă următoarea: părţile cunoaşterii umane sunt mai curând ramuri sau artere [într-un sistem], şi nu secţiuni sau părţi separate. Astfel vom păstra continuitatea şi unitatea cunoaşterii.[596] Tocmai nerespectarea acestei reguli a transformat ştiinţele în domenii sterpe, superficiale şi pline de erori, şi asta pentru că nu se puteau hrăni, trăgându-şi seva din rădăcina lor comună.[597] Vedem astfel cum se plânge Cicero de Socrate şi şcoala lui, pentru că ar fi separat filozofia de retorică.[598] Ca urmare, retorica a ajuns o artă pur verbală, fără nici un fel de substanţă. Vedem astfel şi cum opiniile lui Copernic privind rotaţia Pământului, pe care astronomia nu le poate corecta pentru că nu contrazic nici unul dintre fenomenele observate, pot fi totuşi corectate cu ajutorul filozofiei naturale.[599] În mod similar, dacă ştiinţa medicală este separată de filozofia naturală, ajunge să nu fie cu nimic mai grozavă decât o simplă practică empirică. Cu această regulă pornim să investigăm mai

---

[596] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola LXXXIX: „să osebim diferitele ramuri ale filozofiei şi să împărţim acest corp uriaş în părţile lui alcătuitoare. Într-adevăr, mai uşor ajungem la cunoaşterea întregului, studiind parte de parte. [...] voi divide filozofia nu în bucăţi, ci în părţi, căci folositor este nu să o ciopârţeşti, ci s-o împarţi" (Seneca 1967: 299–300). Vezi şi *supra*.

[597] Bacon continuă pe acelaşi model al filozofiei constituite organic, asemenea unui copac, ale cărui ramuri se despart dintr-un trunchi comun. Dacă toate ştiinţele se trag însă dintr-o „filozofie primă", aici ramurile particulare ale filozofiei naturale sunt indisolubil legate, în aşa fel încât separarea lor atrage după sine „fosilizarea" şi descalificarea unui anumit domeniu. Diferitele domenii ale filozofiei nu doar că se hrănesc dintr-un trunchi comun, dar se şi corectează unele pe altele, comunică unele cu altele şi conţin elemente transferabile dintr-un domeniu într-altul.

[598] Cicero, *De oratore* III, xix, 72. Vezi şi *VT* (SEH III: 228).

[599] Aceeaşi idee în *VT* (SEH III: 229). *DAS* adaugă că teoria lui Copernic a devenit predominantă (SEH I: 580 / III: 229).

departe filozofia umană, sau disciplina cu privire la om. Aceasta are două părți: prima consideră omul separat, ca individual, în timp ce a doua îl privește ca element al societății. Astfel, filozofia umană este fie simplă, sau particulară, fie compusă, sau socială. Filozofia umană particulară constă din tot atâtea părți din care este alcătuit omul însuși, și anume cunoașterea în privința corpului, respectiv cunoașterea minții. Înainte de a împărți însă mai departe, ar fi bine să privim întregul. Și asta deoarece
[94] cunoașterea naturii umane în general este, cred, în stare să se emancipeze și să devină o știință propriu-zisă, nu atât prin remarcabilele și elegantele discursuri despre demnitatea omului[600], sau despre mizeria lui[601], despre starea lui căzută sau despre viața lui, precum și altele asemenea derivate din natura umană întreagă și nedivizată, cât, mai degrabă, prin investigarea atentă a simpatiilor și concordanțelor între minte și trup, adică acelea care, fiind amestecate, nu le putem atribui în mod corect unei științe sau a alteia.[602]

Această cunoaștere are două ramuri. Așa cum orice alianță funcționează prin schimb reciproc de informații și obligații, și uniunea dintre suflet și corp are aceste două părți: *dezvăluirea unuia de către celălalt* și *acțiunea unuia asupra celuilalt*, respectiv *descoperirea* și *impresia*. Prima a dat naștere la două arte, predicția și prognosticul, cea dintâi din ele fiind onorată de cercetările

---

[600] Discursuri tipice umanismului, urmând modelul propus de Pico della Mirandola, în *Despre demnitatea omului*. Acestea sunt, în contextul calvinist în care scrie Bacon, subiect de controversă.

[601] Sfârșitul secolului al XVI-lea abundă în descrieri ale stării căzute și mizeriei omenești, cu precădere în dezbaterile teologice dintre diferiții partizani ai Reformei. Vezi Harrison 2007.

[602] Este vorba despre acele elemente care nu pot fi în mod univoc atribuite unei științe a sufletului sau unei științe a trupului, întrucât apar și funcționează la interfața dintre cele două și țin de uniunea trup-suflet, adică de persoana umană ca întreg. Vezi Wallace 1967.

lui Aristotel, cea de-a doua, de cele ale lui Hipocrate.[603] Şi chiar dacă ele au fost, în timpurile din urmă, adesea alăturate superstiţiei şi artelor fantastice, totuşi, dacă vor fi purgate şi le va fi redată starea corectă, vom vedea că ambele au un solid fundament în natură şi un foarte profitabil folos în viaţă.[604] Prima din ele este fiziognomia, cea care pune în evidenţă dispoziţia minţii din trăsături corporale. Iar a doua este interpretarea viselor naturale, cea care prognostichează starea corpului pornind de la închipuirile minţii.

Părţile fiziognomiei, despre gesturile sau mişcările corpului

În ce priveşte prima din ele, o consider deficientă. Şi asta pentru că Aristotel a investigat cu răbdare şi ingeniozitate alcătuirile corpului, dar nu şi gesturile acestuia, care sunt nu mai puţin descifrabile cu ajutorul artei, şi de un mult mai mare folos. Dacă trăsăturile corporale ne dezvăluie dispoziţiile şi tendinţele generale ale minţii, mişcările feţei şi ale membrelor fac mai mult

---

[603] Bacon se referă aici la o scriere pseudoaristotelică, *Physiognomica* (foarte populară în Renaştere), şi la scrierea lui Hipocrate *Prognosticul.*

[604] Fiziognomia şi interpretarea viselor sunt discipline recunoscute şi populare la sfârşitul secolului al XVI-lea. Vezi Giovanni Battista della Porta, *De humana physiognomia* (Vico Equense, 1586) sau Bartolommeo della Rocca [Cocles], *Chyromantiae ac physionomiae anastasis* (Bologna, 1504), tradusă de Thomas Hill cu titlul *A Brief and Most Pleasaunt Epitomye of the Whole Art of Phisiognomie* (London, 1556), apărută mai târziu într-o versiune mult dezvoltată, *The Contemplation of Mankinde, contayning a Singular discourse after the Art of Phisiognomie* (London, 1571). Tot Hill publică *The Most Pleasaunt Art of the Interpretation of Dreames* (London, 1571, 1576, 1591). O bună parte din tratatele de astrologie, almanahurile sau pronosticurile astrologice apărute la sfârşitul secolului al XVI-lea conţin şi capitole de fiziognomie. Cele două discipline rămân populare şi în secolul al XVII-lea.

decât atât, dezvăluind starea și structura umorală[605] actuală a minții și înclinația voinței[606]. Sau, cum spune cu acuratețe și eleganță Majestatea Voastră: *Așa cum limba vorbește urechii, gestul le vorbește ochilor.*[607] Persoanele dibace, ai căror ochi zăbovesc cu atenție asupra fețelor și gesturilor celorlalți, știu prea bine care sunt avantajele acestei supravegheri, și în ea constă cea mai mare parte a abilității lor. Nu putem nega că [această cunoaștere] este de cel mai mare folos în dezvăluirea prefăcătoriilor și în purtarea negocierilor.[608]

Cea de-a doua ramură, *impresia*, n-a fost până acum sistematizată sub forma unei arte, ci a fost folosită doar ici și acolo. Ea este însă inversul celeilalte și se ocupă de două lucruri: pe
[95] de-o parte, *cum și în ce măsură umorile și afecțiunile corpului modifică și alterează starea minții*, pe de alta, *cum și în ce măsură pasiunile și aprehensiunile minții modifică corpul sau acționează asupra acestuia.* Prima din acestea a fost cercetată în contextul și ca parte sau apendice al medicinei, atunci când n-a fost pur și simplu asimilată religiei sau superstiției. Astfel, medicul prescrie tratamente ale minții în cazul mâniei sau al bolii melancolice[609], pretinzând adesea că poate oferi doctorii pentru a înve-

---

[605] Temperamentul, ca și stările dispoziționale „particulare" sunt date, în paradigma galenistă în care scrie Bacon, de tipul de dezechilibru umoral. Preponderența sau deficiența uneia dintre cele patru umori explica atât trăsăturile de personalitate, cât și dispozițiile „momentane", starea de spirit sau pasiunile și emoțiile de moment.

[606] Voința poate fi mai puternică sau mai slabă, mai încrâncenată sau mai maleabilă în funcție de compoziția și structura umorală a organismului. Aceasta, la rândul ei, poate fi citită din trăsăturile fizionomice particulare sau studiind expresiile și gesturile corpului. Huarte 1594 constituie un exemplu interesant și o posibilă sursă.

[607] În King James 1599: 135.

[608] Vezi și *Ess*, „Of Cunning" (OFB XV: 70).

[609] În paradigma galenistă, stările mentale sunt rezultatul combinației umorale, astfel încât medicul poate, în principiu, să lucreze asupra corpului pentru a ajuta mintea. Bacon critică aici excesele medicinei și

seli mintea, pentru a întări curajul, îmbunătăți gândirea, ajuta memoria şi aşa mai departe.[610] Aceleaşi terapii, întemeiate pe scrupule şi superstiții legate de dietă sau de regimul de viață se regăsesc – ba chiar în exces – în secta pitagoreicilor, în erezia maniheeană sau în legea lui Mahomed. Tot aşa, multe sunt comandamentele legii ceremoniale care interzic mâncarea sângelui sau a grăsimii, distingând între animalele „curate" şi cele „necurate".[611] Chiar şi adevărata credință, senină şi pură, curățită de norii ceremoniilor, tot mai păstrează practicile postului,

---

atitudinea medicilor care cred că este suficient să modifici echilibrul umoral, luând sânge sau purgând organismul, pentru a ajunge să tratezi bolile minții ori să modifici dispozițiile, starea sau chiar capacitatea intelectuală. Despre modul în care medicina relaționează cu melancolia sau cu alte boli mentale în Renaştere, vezi Schmidt 2007, 2004, Gowland 2006.

[610] Bacon adresează aici o problemă teoretică generală şi curentă în epocă, problema tipurilor de medicină a minții şi a tipului de specialist care ar trebui să aibă în grijă mintea umană şi să construiască o medicină a minții. La sfârşitul secolului al XVI-lea, tema *medicina mentis* apare recurent în scrieri filozofice, medicale sau teologice, însoțită adesea de argumente în favoarea aproprierii sale de către o anumită disciplină. Neostoicii revendică pentru filozofie această activitate terapeutică; vezi, de pildă, Justus Lipsius, *De constantia* (Antwerpen, 1584), una dintre cele mai populare scrieri filozofice ale secolelor XVI–XVII. Pe de altă parte, o serie de tratate militante protestante ajung să susțină că filozofia şi-a trădat misiunea tradițională de a furniza o medicină pentru suflet, astfel încât revine religiei şi pastorului sarcina multă vreme îndeplinită de filozofi. Un argument similar este folosit împotriva filozofiei antice, pentru a arăta limitele acesteia. Vezi Philippe Du Plessis-Mornay, *De la verité de la religion chrestienne* (Anvers, 1581), tradusă în engleză de Arthur Golding şi Philip Sydney, *A Work Concerning the Trewness of Christian Religion* (London, 1587). Vezi şi Corneanu 2011, Jalobeanu 2011b, 2012a, 2012b.

[611] Bacon aliniază reglementările de dietă ale sectei pitagoreicilor şi maniheenilor (vegetarianismul), ale islamicilor (interdicția de a mânca porc şi de a bea vin) şi ale evreilor în acelaşi registru cu prescripțiile medicale privitoare la relația corp-minte.

abstinenței, umilirii şi penitențelor trupeşti ca acțiuni cu efect real, şi nu doar ca simple ritualuri.[612] Rădăcina tuturor acestor prescripții, ca şi viața lor, este – dincolo de ceremonial – chiar considerarea modului în care mintea este afectată de starea şi dispozițiile corpului. Iar dacă cineva cu o judecată slabă ar deduce din suferințele minții de pe urma trupului că am putea ajunge să ne îndoim de nemurirea sufletului sau de dreapta lui suveranitate, acesta poate fi uşor lămurit că se înşală, pornind de la exemplele cele mai simple: fătul din pântecele mamei suferă împreună cu aceasta, şi totuşi ei sunt persoane separate. Cel mai absolut dintre suverani este uneori condus de propriii săi supuşi, fără ca prin aceasta să-şi piardă regalitatea. În ce priveşte cunoaşterea reciprocă, a operațiilor cu care creațiile şi pasiunile minții acționează asupra trupului, vedem cum orice doctor înțelept va lua în considerare, în prescrierea unui regim de viață, *simptomele sufletului*[613] ca fiind o forță considerabilă, care poate

---

[612] Bacon se aliniază aici din nou unei discuții contemporane privind valoarea diferitelor tipuri de ritualuri creştine pe care mulți dintre protestanți voiau să le elimine sau să le considere simple ceremonii lipsite de substanță. Poziția lui Bacon este însă diferită: putem imagina cel puțin o ştiință a efectelor pe care funcționarea trupului le are asupra minții, iar această ştiință va reconsidera toate prescripțiile ceremoniale în termeni medicali sau filozofici. Este ceea ce Bacon face, cel puțin parțial, în scrieri precum HDR sau în unele capitole din *SS*.

[613] Simptomele (literal: „accidentele") sufletului este un termen aparținând etiologiei medicale: se referă la stările mentale pe care medicul le inferă din observarea comportamentului şi despre care ştie că acționează asupra corpului sau sunt influențate de acesta. În *SS* Bacon formulează observații şi experimente care pot fi circumscrise acestui subiect (încercând să stabilească, de pildă, dacă e adevărat că un pacient se vindecă mai repede dacă toți servitorii din casă sunt convinşi că el se va vindeca mai repede). Astfel de efecte sunt puse pe seama efectelor imaginației, aşa cum se vede în paragrafele următoare. Vezi *SS* X, 901–911, 939–959 (SEH II: 640–645, 652–660). Despre imaginație şi puterea ei la Bacon, vezi Corneanu and Vermeir 2012.

să grăbească sau să împiedice însănătoşirea. O investigaţie deosebită ar merita imaginaţia: cum şi în ce măsură alterează ea corpul celui care îşi imaginează.[614] Pentru că, deşi [imaginaţia] are o considerabilă putere de a face rău[615], nu e foarte clar dacă are şi puterea de a ajuta; aşa cum nu putem spune că, dacă există zone cu aer pestilenţial, capabile să omoare un om sănătos, trebuie neapărat să existe şi zone cu aer benefic, capabile să vindece orice boală. Investigaţia acestei facultăţi ar fi însă extrem de [96] utilă, deşi ar fi nevoie pentru aceasta, după spusele lui Socrate, de un scufundător din Delos[616], fiind un subiect de o mare profunzime şi de o mare dificultate. Însă cea mai necesară şi mai utilă dintre părţile acestei cunoaşteri care priveşte legăturile (*de communi vinculo*) dintre minte şi cop este cea care cercetează locurile în care sunt situate, în trup, diferitele facultăţi ale minţii. Această cunoaştere a fost mult căutată, este subiect de controverse şi merită chiar mai multă atenţie, pe viitor. Astfel, n-ar trebui să disprețuim opinia lui Platon, care plasa intelectul în creier, invidia (impropriu numită de el mânie, pentru că este o pasiune amestecată, în care vanitatea joacă un rol foarte important) în

---

[614] O astfel de investigaţie este suita de observaţii şi experimente grupate în *SS* X (SEH II: 640–672).

[615] În mod tradiţional, imaginaţia este facultatea minţii considerată a fi cea prin care diavolul poate tenta sufletul păcătosului. Pentru filozofia Renaşterii, imaginaţia este o facultate activă cvasiautonomă, mereu în pericol de a scăpa de sub controlul raţiunii. Pentru o viziune generală şi destul de contestată a rolului imaginaţiei în Renaştere, vezi Culianu 1994.

[616] Potrivit lui Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* II, 22, Euripide i-a cerut lui Socrate părerea despre scrierea lui Heraclit, la care acesta a răspuns: „Partea pe care am înţeles-o e minunată şi îndrăznesc să cred că la fel e şi cea pe care n-am înţeles-o; dar e nevoie de un scufundător din Delos spre a înţelege totul" (Diogenes Laertios 1963: 162). Scufundătorii delieni erau vestiţi în Grecia pentru capacitatea lor de a rezista mult sub apă.

inimă iar concupiscența şi senzualitatea în ficat; însă nici nu trebuie s-o acceptăm fără rezerve.[617]

Am constituit, iată, în acest fel (ca deziderat, cel puțin, şi ca sumă de sfaturi) cercetarea privind natura umană în întregul ei, ca porțiune separată şi bine delimitată a cunoaşterii.

Cunoaşterea care priveşte corpul omenesc se poate împărți şi divide după modul în care discutăm despre ceea ce este bun pentru acesta. Binele corpului cuprinde patru lucruri: sănătatea, frumusețea, forța şi plăcerea. Acestora le corespund patru tipuri de ştiințe: medicina, sau arta terapeutică, acea artă a înfrumusețării care se numeşte cosmetică, arta atletică şi arta voluptății, sau ceea ce Tacitus numeşte *lux rafinat*[618]. Corpul uman este, dintre toate lucrurile naturale, cel mai susceptibil de a fi tratat şi transformat[619], însă aceste tratamente sunt în mare parte greşite.

---

[617] Discuțiile cu privire la localizarea facultăților minții sunt în toi la sfârşitul secolului al XVI-lea, iar Bacon însuşi a afirmat în prima parte a cărții a II-a că plasează facultățile minții în ventriculele creierului (urmându-i pe Galen, Vives, Huarte). E destul de ciudat că Bacon citează aici opinia platonică, cu care nu este de acord – şi pe care, de altminteri, nu o redă cu acuratețe. Wright sugerează (Bacon 1876: 301) că Bacon foloseşte aici Cicero, *Disputațiile tusculane* I, 10: „Platon a împărțit în trei sufletul, plasând conducătorul său, adică rațiunea, în cap [...], mânia în piept şi dorința sub diafragmă". Montaigne, *Eseuri* II, 12 dă aceeaşi diviziune ca Bacon: „Platon a aşezat rațiunea la creier, mânia la inimă şi lăcomia la ficat" (Montaigne 1966–1971, II: 118). De fapt, în *Timaios* 70^{d}–71^{d} concupiscența este situată între diafragmă şi ombilic, iar „pentru a folosi împotriva-i propria slăbiciune [zeii] au alcătuit, pentru binele ei, ficatul, pe care l-au aşezat în chiar propriul ei sălaş", acesta fiind sediul facultății de prevestire prin vise (Platon 1975–1993, VII: 190–191). În *DAS* Bacon îi adaugă acestui pasaj considerația că nici dispunerea facultăților intelectuale (imaginația, rațiunea, memoria) în funcție de ventriculele creierului nu este lipsită de erori (SEH I: 586 / IV: 378).

[618] Tacitus, *Anale* XVI, 18, referindu-se la Petroniu (Tacitus 1995: 458).

[619] Din cauză că este extrem de complex şi are cea mai mare cantitate de „spirit" sau materie activă, organizată în cel mai înalt grad, corpul uman are o maleabilitate şi o versatilitate pe care nici un alt compus natural

Aceeaşi maleabilitate pe care o are [corpul] creează multiple posibilităţi şi nenumărate drumuri înfundate; de aceea, cercetarea în acest domeniu trebuie să fie extrem de scrupuloasă şi de exactă.

Pentru a vorbi aşadar de medicină, şi pentru a relua ceea ce am spus şi a face un pas înainte, să spunem că opinia anticilor după care omul este un microcosm, un rezumat sau un model în mic al lumii a fost exagerată şi deformată fabulos de Paracelsus şi de alchimişti. Aceştia pretind că găsesc în corpul uman corespondenţe şi paralele cu toate lucrurile care există în univers: stele, planete sau minerale. Un lucru este însă adevărat: dintre toate substanţele naturale, corpul uman este cel mai complex din punct de vedere al compoziţiei.[620] Dacă plantele se hrănesc cu pământ şi apă, iar animalele, în mare parte, se hrănesc cu plante, omul se hrăneşte cu carnea animalelor, păsărilor şi peştilor, dar şi cu ierburi, grăunţe, fructe şi apă, iar toate acestea sunt mai întâi supuse celor mai diferite transformări şi modificări înainte de a deveni, de fapt, hrană şi aliment pentru trup. În plus, animalele au un regim de viaţă mult mai simplu şi au [97]
mult mai puţine umori şi pasiuni, pe când omul este subiectul unor variaţii infinite ale umorilor şi ale condiţiilor sale de trai, mers, somn sau acţiune. Nici nu se poate nega că trupul omenesc are, dintre toate, compoziţia cea mai complicată. Sufletul, pe de altă parte, este dintre cele mai simple substanţe, aşa cum s-a şi spus, de altfel:

Va şterge întinarea, limpezind
Simţul eteric al spiritului, focul său pur.[621]

---

nu le au. Ceea ce înseamnă, implicit, că aproape orice acţiune, orice intervenţie asupra corpului are efecte de tot felul, atât benefice, cât şi malefice. Pornind de la aceste premise, Bacon dezvoltă în câteva scrieri precum *HDR*, *DVM* o spectaculoasă artă a prelungirii vieţii şi o serie de sugestii cu privire la posibilitatea îmbunătăţirii şi transformării trupului omenesc.

[620] Adică este compus din mult mai multe naturi simple decât orice alt corp natural. Vezi şi notele 533, 549, 564.

[621] Vergiliu, *Eneida* VI, 746–747 (Vergiliu 1980: 222, traducere diferită).

Nu e de nici o mirare, prin urmare, că sufletul astfel plasat nu este niciodată în repaus, cel puțin dacă este adevărat principiul care spune: *mișcarea lucrurilor este violentă atunci când nu sunt la locul lor și pașnică atunci când sunt la locul lor natural.*[622] Însă, din aceeași cauză, alcătuirea complexă a corpului uman l-a făcut un instrument ușor de stricat. Nu întâmplător poeții au reunit muzica și medicina sub patronajul lui Apollo; tocmai pentru că datoria medicinei este să acordeze această curioasă harpă care este corpul uman și s-o facă să funcționeze în armonie. Subiectul acestei arte fiind însă atât de maleabil, nu e de mirare că arta însăși este extrem de conjecturală și, ca urmare, a atras atâția impostori. Majoritatea tuturor celorlalte arte și științe sunt judecate în funcție de capodoperele pe care sunt în stare să le creeze, și nu în funcție de succesele înregistrate într-o împrejurare sau alta.[623] Judecăm abilitatea unui avocat în funcție

---

[622] Este vorba despre bine-cunoscutul principiu al fizicii aristotelice după care există două tipuri de mișcare, o mișcare „naturală" (tendința corpului de a ajunge la locul lui natural) și o mișcare „forțată", produsă de un motor exterior. Bacon menționează acest principiu și în *Ess*, „Of Great Place" (OFB XV: 36), pentru a face o analogie cu virtutea.

[623] Bacon se referă aici la o serie de argumente standard în discuțiile contemporane cu privire la statutul de „științificitate" al medicinei în raport cu celelalte științe. Argumentul după care medicina nu este o știință pentru că se justifică prin succes sau insucces este unul clasic, pe care îl putem găsi deja în Antichitate. El este însă reluat în secolul al XVI-lea în cursul dezbaterilor cu privire la statutul de *scientia* al medicinei, pe fondul a ceea ce mulți comentatori văd ca un declin al galenismului. Importantă este și comparația între medicină și știința dreptului, foarte des discutată la sfârșitul secolului al XVI-lea. Atât medicina, cât și dreptul pretindeau statut de științe, însă acest statut era discutat și disputat, pus adesea în contrast cu cel de „arte" (vezi McLean 2000). E interesant că Bacon formulează aici un argument tare în favoarea statutului superior al dreptului în fața medicinei, ceea ce dă și o măsură a tipului de discurs pe care medicina ar trebui să îl adopte pentru a deveni științifică. Acest

de claritatea pledoariei, şi nu de rezultatul procesului. Pilotul este judecat în funcţie de modul în care poate să direcţioneze corabia pe mare, şi nu în funcţie de succesul voiajului său.[624] Însă medicul – şi, probabil, şi politicianul – nu dispune de nici un fel de acţiuni particulare cu care să-şi demonstreze abilitatea, drept care este judecat în funcţie de succesul sau insuccesul intervenţiilor sale în evenimente şi fapte particulare. Cine poate spune însă, atunci când un pacient moare sau supravieţuieşte, sau când un stat este înfloritor ori, dimpotrivă, ruinat, dacă acest lucru s-a petrecut datorită artei sau accidentului? Iată cum de multe ori impostorul ajunge să fie preţuit, pe când cel virtuos este pedepsit. Ba chiar vedem cum slăbiciunea şi credulitatea oamenilor sunt atât de mari, încât preferă adesea un şarlatan sau o vrăjitoare, în locul unui medic învăţat.[625] Ca atare, poeţii din vechime au fost inspiraţi când au recunoscut această nebunie şi i-au prezentat pe Esculap şi Circe (frate şi soră, copii ai Soarelui) precum în versurile:

---

argument va reapărea în continuare şi ţine de o altă discuţie contemporană privitoare la statutul regulilor şi axiomelor în cele două discipline. Vezi McLean 2000, 2002.

[624] Introducerea unui exemplu de meşteşug practic în această dezbatere, pilotajul maritim, este pentru a da o direcţie clară a argumentaţiei, care nu mai face distincţia tradiţională între artă şi ştiinţă, ci vorbeşte de un singur tip de cunoaştere „ştiinţifică", care are atât un caracter teoretic, cât şi operativ (ambele fiind, într-un anume fel, feţe ale aceleiaşi monede).

[625] Există în a doua parte a secolului al XVII-lea în Anglia mai multe încercări de a reglementa profesia legală cu ajutorul Colegiului Medicilor. Statutele acestuia defineau profesiunea „medicului învăţat" (*learned Phisitian*), adică a celui care avea un doctorat în medicină, respectiv profesiile de farmacist sau „bărbier-chirurg" (*barber-surgeon*). Pe de altă parte, numărul foarte mic de medici admişi în colegiu (uneori nu mai mult de 20, 30) făcea ca de fapt profesiunea medicală să fie practicată de tot felul de oameni, cu mai mult sau mai puţin timp petrecut în facultăţile de medicină.

Pe-aflătorul tămăduirii şi artei, cel născut din Apollo
[Jupiter] cu fulger prăbuşitu-l-a-n valurile Styxului.[626]

Şi din nou:

Unde a Soarelui copilă bogată, prin crânguri ferite etc.[627]

[98] În ochii mulțimii vrăjitoarele şi şarlatanii au fost întotdeauna în competiție cu medicii. Ca urmare, medicii au început să-şi spună, folosind cuvintele lui Solomon: *Dacă ceea ce se întâmplă nebunului mi se întâmplă şi mie, la ce bun să mă străduiesc să fiu mai înțelept?*[628] Astfel încât nu pot să-i învinuiesc prea mult pe medici pentru faptul că au ajuns să se priceapă mai degrabă la alte arte sau profesii, decât la propria lor îndeletnicire. Avem printre ei anticari, poeți, umaniști, oameni politici, comercianți sau preoți: priviți, în fiecare dintre aceste profesii, cu mai mare respect decât în meseria de medic; în care diferența dintre excelență şi simpla competența nu contează pentru profit sau reputație; căci bolile, dragostea de viață şi speranța îi fac pe oameni să depindă de medici, oricâte defecte ar avea aceştia. Pe de altă parte, toate aceste lucruri despre care am vorbit aici sunt obiceiuri născute din puținătatea motivației şi din multă lene; pentru că, dacă ne-am trezi din amorțire capacitatea de observație, ne-ar fi foarte uşor să vedem, în instanțe familiare, cât de mult predomină subtilitatea spiritului[629] asupra variațiilor formei sau

---

[626] Vergiliu, *Eneida* VII, 772–773 (Vergiliu 1980: 266, traducere modificată).

[627] Vergiliu, *Eneida* VII, 11 (Vergiliu 2000: 167). Versurile continuă cu prezentarea victimelor lui Circe.

[628] Ecclesiastul 2: 15.

[629] Pentru Bacon, noțiunea de „subtilitate" include toate procesele cauzale invizibile care au loc în materia pneumatică (ceea ce numeşte „spirite"); spiritul nu este subtil doar pentru că nu este vizibil, ci, în primul rând, pentru că este activ şi se află la originea variațiilor vizibile care au loc la nivelul formelor sau materiei tangibile. Vezi Rees în OFB XI: 570–571.

materiei. Nimic nu poate fi mai variabil decât feţele sau expresiile oamenilor: şi totuşi memoria noastră poate reţine un număr foarte mare de astfel de imagini şi expresii diferite; iar un pictor, cu doar câteva culori, cu darul ochilor săi şi cu imaginaţia exersată, poate să le reproducă pe toate cele care i-au fost, sunt sau ar putea să-i fie vreodată înfăţişate. Nimic nu e mai schimbător decât vocea, şi totuşi oamenii pot să distingă cui îi aparţine, ba chiar unii, precum bufonii sau măscăricii, pot să le şi imite. Cu greu ne putem imagina ceva mai diferit decât sunetele cuvintelor; şi totuşi mintea umană a găsit posibilitatea de a le reduce pe toate la câteva litere simple. Cu alte cuvinte, nu insuficienţa, nici incapacitatea minţii umane nu poartă vina pentru construirea unui labirint de confuzii. Funcţionarea intelectului nu diferă foarte tare de cea a simţurilor, care şi ele greşesc atunci când trebuie să judece ceva aflat la distanţă, însă oferă informaţii exacte despre ceea ce se află la îndemână. Remediul, deci, nu este să ascuţim sau să întărim o facultate sau alta, ci doar să ne apropiem de obiectul de studiat. N-am nici o îndoială că, dacă medicii vor învăţa să folosească adevăratele cărări şi drumuri ale naturii, pot ajunge să spună:

După cum boala variază, şi arta noastră variază
De sunt o mie de tipuri de boli, o mie de tipuri de leacuri vor fi.[630]

Nobila lor artă merită ca ei să facă aceasta. Aşa cum a fost sugerat de poeţii din vechime, care au făcut din Esculap fiul Soarelui; cel din urmă fântâna vieţii, iar cel dintâi, a doua sursă [99]
a ei. Dar medicina a fost infinit mai mult onorată de exemplul Mântuitorului nostru, cel care a făcut din corpul omenesc obiectul miracolelor sale, iar din suflet, obiectul învăţăturii sale. După cum stă scris, el n-a făcut niciodată un miracol pentru a conferi

[630] Ovidiu, *Remediile iubirii* 525–526: „Căci, după cum felurite sunt firi, felurit e şi sfatul: / Rele, o mie, de sunt, leacuri, o mie, vor fi" (Ovidiu 1977: 279).

onoare sau pentru a ajuta cu bani (în afară de cel făcut pentru a plăti tribut Cezarului[631]), ci doar pentru păstrarea, îndreptarea şi vindecarea corpului omenesc.

Aşa cum am spus, medicina este o ştiinţă care a fost mai degrabă predată decât exersată, şi mai degrabă exersată decât dezvoltată. Iar exersarea ei a dus, după părerea mea, mai degrabă la un mers în cerc, decât la unul înainte: căci găsesc multe repetiţii, dar prea puţine adăugiri. Ea studiază cauzele şi motivele care prilejuiesc boala, apoi bolile însele, cu simptomele lor, cât şi redobândirea sănătăţii şi menţinerea ei. Există aici numeroase deficienţe, dintre care mă voi mulţumi să le enumăr doar, fără să le explic, pe cele clare şi evidente.

Istoriile medicale

Prima deficienţă este chiar renunţarea la vechea şi solida temeinicie a lui Hipocrate, care obişnuia să aştearnă în scris o istorie a cazurilor tratate, notând toate detaliile bolii şi felul în care evoluau pacienţii săi, fie că se vindecau, fie că mureau.[632]

---

[631] Matei 17: 25–27. Pentru a plăti tributul, Isus îl trimite pe Simon Petru la mare, spunându-i că primul peşte pe care îl va pescui va purta în gură un ban de argint. Însă în acest episod tributul nu era pentru Cezar, ci pentru Templu; faimosul „Daţi Cezarului ce-i al Cezarului" (Matei 22: 21) e formulat tot în contextul plătirii unei dări, dar nu e însoţit de nici un miracol.

[632] Este vorba despre o descriere amănunţită („istorie") a cazurilor medicale, precum *Epidemiile*, atribuită lui Hipocrate. Istorii de cazuri medicale încep să fie compilate în Renaştere, în special în legătură cu bolile noi, cum ar fi sifilisul, însă ajung o parte importantă a literaturii medicale în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Pomata şi Siraisi au observat că există mai multe moduri în care se vorbeşte despre istorie şi istorie naturală în medicină, în secolul al XVI-lea: ca investigaţie acauzală incompletă (în sensul istoriei naturale de tip aristotelic), ca descriere observaţională a unor disecţii, ca istorie de cazuri, tratamente sau boli etc. Vezi Siraisi 2000 şi Pomata 2005.

Având un exemplu bun în tatăl acestei arte, nu mai este nevoie să adaug un exemplu din alt domeniu, ca de pildă cel al înțelepciunii avocaților, mereu grijulii să raporteze şi să înregistreze noile cazuri sau decizii judecătoreşti, pentru a oferi îndrumare viitoarelor procese juridice.[633] Această continuare a istoriilor medicale găsesc că este deficientă. Ea nu trebuie să fie nici fără sfârşit, întinzându-se la absolut toate cazurile, însă nici atât de selectivă, încât să colecționeze doar vindecări miraculoase. Multe lucruri sunt noi din punctul de vedere al metodei, fără să fie noi ca atare, iar dacă oamenii şi-ar da silința să observe cu atenție ar găsi multe lucruri demne de a fi remarcate.

Anatomia comparată

Cercetările făcute cu ajutorul disecțiilor lasă în foarte mare măsură de dorit. Anatomiştii studiază părțile, substanța, figurile şi aranjamentul lor. Însă nu cercetează diversitatea părților, pasajele secrete, sediile şi cuiburile umorilor; nici evoluția şi efectele bolilor propriu-zise. Aceste lipsuri se datorează în principal faptului că primul tip de cercetare se poate face pe un număr mic de disecții. Al doilea tip însă fiind comparativ şi amănunțit, presupune multe [astfel de disecții]. Iar în ce priveşte diversitatea părților, nu există nici o îndoială că structura şi alcătuirea părților interne ale corpului este tot atât de complexă ca şi a celor externe şi că în acest lucru se şi găseşte cauza imediată a multor boli despre care ştim încă prea puțin. Medicii tratează mereu umorile, chiar şi când acestea nu au nici un amestec [în producerea bolii], iar [100]
cauza este structura şi mecanismul părților interne. Acestea nu pot fi schimbate sau alterate de către medicina intervențională[634],

[633] Referire la practica judecății pe bază de precedent, deja bine stabilită în jurisprudența engleză din secolul al XVI-lea.

[634] Adică de medicina tradițională care are drept scop restaurarea balanței umorilor din organism prin luarea de sânge sau prin administrarea de purgative etc.

ci trebuie tratate și acomodate într-un regim de viață complet, cu o dietă adecvată[635]. Cât despre pori și trecerile secrete [din organism], este foarte adevărat ceea ce deja au observat anticii, că acestea nu se pot observa în disecții, pentru că se închid pur și simplu, după moarte, și se pot vedea doar în corpurile vii. Acest lucru era deja cunoscut în antichitate și, deși vivisecțiile au fost pe bună dreptate considerate inumane de Celsus, totuși, având în vedere cât de utile sunt observațiile anatomice făcute pe organisme vii, condamnarea lor în bloc nu e neapărat un lucru bun, ci ar trebui pur și simplu înlocuite cu vivisecții făcute pe animale care, chiar dacă au părți și structuri diferite, pot să ne dea informații importante. Cât despre umori, acestea nu sunt cu adevărat cercetate în disecțiile tradiționale, ci sunt considerate simple excreții, când, de fapt, ar fi vital să se observe cu atenție care sunt cavitățile, sediile și receptaculele umorilor în diferite părți ale corpului, respectiv cum diferă între ele umorile care rezidă în aceste receptacule. În ce privește urmele și efectele bolilor, e important să observăm modul în care afectează ele părțile interne, ulcerațiile, convulsiile, dislocațiile, obstrucțiile pe care le produc, ca și substanțele neobișnuite cu care sunt asociate, cum ar fi pietrele, tumorile, excrescențele, viermii și altele. Toate acestea trebuie observate cu atenție într-o multitudine de disecții, punând împreună mai multe experiențe și observații de acest tip și înregistrând cu atenție atât demersul istoric al descrierii tuturor fenomenelor observate [în cursul disecției][636], cât și din punctul de vedere al artei medicale, din perspectiva

[635] Medicina era văzută și ca formulând un întreg program de viață care avea drept scop echilibrarea balanței umorale, sau, în cazul lui Bacon, punerea la lucru a unor apetituri naturale și înfrânarea sau suprimarea altora. În *HDR* Bacon formulează astfel de precepte privitoare la alimentație, mod de viață, tratarea diferitelor elemente ale trupului sau sufletului în ceea ce arată ca un regim de viață complet direcționat înspre obținerea prelungirii vieții.

[636] În sensul istoriei naturale: adică observarea și înregistrarea minuțioasă a fenomenelor, a ceea ce se poate observa.

bolilor şi a efectelor acestora asupra organelor interne, aşa cum se văd ele în cazul unei autopsii[637]. Toate aceste lucruri nu sunt înregistrate în disecţiile curente.

Investigaţii aprofundate asupra bolilor incurabile

În investigarea bolilor, doctorii abandonează adesea tratamentul multora, declarând boala incurabilă sau pretinzând că pacientul a venit la ei prea târziu. Sulla şi Triumvirii n-au reuşit să condamne la moarte atâţia oameni ca doctorii care fac asta mereu, din simplă ignoranţă, pentru boli de care se poate scăpa mult mai uşor decât de sentinţele romane.[638] Nu e de mirare, prin urmare, că voi declara ca deficientă cercetarea atentă a tratamentelor necesare şi complete pentru cele mai multe dintre boli, mai ales dintre cele pe care, din neglijenţă sau din ignoranţă, medicii le declară incurabile.

Despre eutanasia fizică

În plus, voi spune că datoria unui medic nu este doar să restaureze sănătatea, ci să uşureze durerile şi suferinţa, şi nu doar atunci când un astfel de tratament poate duce la însănătoşirea [101]

[637] În sensul în care medicul caută să identifice în corpul pacientului, la autopsie, modul în care a evoluat boala şi efectele pe care le-a avut aceasta asupra diferitelor organe interne.

[638] Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Sulla" XXXI: „Sulla, pornindu-se pe uciderі şi măceluri, a umplut cetatea de omoruri, care nu mai aveau nici număr, nici margine [...] a proscris de îndată optzeci de oameni, fără să facă cunoscut acest lucru vreunui magistrat. Şi, în timp ce toţi erau revoltaţi, a lăsat să treacă o zi şi a mai proscris alţi două sute douăzeci, apoi, a treia zi, cam tot atâţia" (Plutarh 1960–1971, III: 325–326). Octavian, Lepidus şi Marcus Antonius (formând împreună „cel de-al doilea triumvirat") au început să întocmească liste de proscrişi după ce au venit la putere, pe ele regăsindu-se de pildă şi Cicero (la cererea lui Marcus Antonius şi în ciuda împotrivirii lui Octavian).

pacientului, ci și atunci când el ar putea servi la asigurarea unei morți ușoare și lipsite de dureri. Căci nu este lipsită de importanță fericirea pe care însuși Augustus Cezar[639] și-o dorea, aceeași eutanasie de care s-a bucurat și Antoninus Pius, a cărui moarte a fost foarte asemănătoare cu un somn liniștit[640]. S-a scris despre Epicur că, atunci când boala sa a ajuns într-o fază terminală, și-a amețit stomacul și simțurile îmbătându-se cu vin. Așa s-a și compus epigrama *astfel a sorbit bețivul apele stygiene*[641], adică n-a fost suficient de treaz pentru a gusta amăreala Styxului. Astăzi doctorii refuză, din scrupule religioase, să stea cu pacientul atunci când nu se mai poate face nimic pentru a-i salva viața. Însă, după părerea mea, tocmai atunci ar fi mai mare nevoie de ei, atât pentru a da măsura îndemânării lor, cât și pentru a da asistență și îngrijire în ușurarea suferințelor și agoniei morții.

Medicina experimentală[642]

În privința tratamentelor pentru boli particulare, am de semnalat o deficiență în ce privește prescripțiile specifice care se

---

[639] Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Octavianus Augustus" XCIX: „Moartea ce i-a dat-o soarta a fost ușoară, așa cum a dorit-o întotdeauna. Căci aproape ori de câte ori auzea că cineva a murit repede și fără nici un chin, se ruga să aibă și el și ai săi o asemenea eutanisie – căci acesta era cuvântul pe care obișnuia să-l folosească" (Suetonius 1958: 109).

[640] Iulius Capitolinus, „Antoninus Pius" XII: „așa, întors pe o parte și cum ar dormi și-a dat sufletul la Lorium" (Iulius Capitolinus 1971: 72). Vezi și Cassius Dio, *Istoria romană* LXX, 3: „moartea i-a fost pașnică, întocmai unui somn dulce" (Cassius Dio 1973–1985, III: 339).

[641] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* X, 16 (Diogenes Laertios 1963: 467). Epigrama este citată din Diogenes Laertios 1566: 411 (traducere în latină de Ioannes Sambucus).

[642] Spre deosebire de medicina galenică, medicina empirică sau experimentală nu pornea de la o teorie generală asupra organismului uman sau asupra bolii, ci de la o abordare de tip încercare și eroare la nivelul cazurilor particulare.

formulează pentru o anumită boală şi într-un tratament anume.[643] Pentru că majoritatea medicilor alterează remediile recomandate de tradiţie sau experienţă în funcţie de imaginaţia lor, şi în funcţie de un remediu particular sau altul, cu care au avut succes într-un caz individual. Unde mai pui şi că adaugă sau schimbă pe ici, pe colo, în reţetele lor, acolo unde le vine la îndemână, închipuindu-şi că, dacă pot să-şi exercite astfel tirania asupra medicamentelor, schimbându-le după plac, acestea vor putea comanda bolii. Dacă luaţi aminte cu excepţia teriacului, a mitridatului[644], a diascordiumului[645] şi a alte câteva, medicii nu respectă cu strictеţe şi scrupulozitate prepararea nici unui medicament. Cât despre ceea ce se poate cumpăra de la apotecari sau ceea ce se găseşte în prăvălii, acestea sunt pentru uzul general şi imediat, nu pentru boli speciale; oricum, nu sunt în stare să facă nimic altceva decât să aibă efect general purgativ, de eliberare a obstrucţiilor sau de alterare generală, şi nu au

---

[643] Medicina galenică avea adesea tendinţa de a formula prescripţii generale privitoare la restaurarea echilibrului umoral şi dificultăţi în a particulariza aceste precepte filozofice la o anumită boală. Criticile formulate de Bacon în aceste pasaje sunt foarte des întâlnite în primii ani din secolul al XVI-lea chiar printre medici şi reprezintă un element important în dezbaterea dintre medicina umorală galenică şi medicina empirică sau experimentală.

[644] Teriacul şi mitridatul erau iniţial antidoturi pentru otrăvuri (muşcături de şarpe etc.), iar mai târziu au început să fie luate ca panacee. Teriacul era un compus de opiate, mitridatul avea în compoziţie arsenic. Ele se leagă de regele Mitridate VI (134–63 î.Chr.), despre care se spune că lua zilnic antidoturi şi apoi otravă, devenind cu timpul imun; vezi Plinius, *Istoria naturală* XXV, 5–6 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, IV: 201–202), Celsus, *Despre medicină* V, 23. Despre modul în care se extinde folosirea opiaceelor la curtea Angliei în a doua parte a secolului al XVI-lea, vezi Jardine and Stewart 1998.

[645] Un leac împotriva ciumei, prezentat de Girolamo Fracastoro în *De contagione et contagiosis morbis et eorum curatione* (Venezia, 1546, apărut în acelaşi volum cu *De sympathia et antipathia rerum*).

nici un efect specific asupra bolilor particulare. Iată de ce empiricii și bătrânele satului au de multe ori mai mult succes cu tratamentele lor decât medicii[646]; pentru că sunt pur și simplu mai scrupuloși cu prepararea medicamentelor. Iată deci deficiența pe care o semnalez: și anume că medicii nu au găsit și nu au înregistrat cu atenție, în parte ca urmare a practicii proprii, în parte ca urmare a testărilor eficiente a rețetelor găsite în cărți, în parte urmând și verificând tradiția empiricilor, tratamente și medicamente rezultate în urma experimentelor și construite pentru vindecarea bolilor particulare. Iar acestea trebuie înregistrate separat de descrierile conjecturale și improvizațiile particulare cu care au tratat un caz sau altul. Căci așa cum, în perfecta alcătuire a statului roman, cei mai buni erau consulii înclinați să asculte vocea poporului sau tribunii capabili să asculte și uneori să judece în favoarea Senatului, și în chestiunile de care vorbim aici, cei mai buni medici sunt cei care, școliți fiind în medicină, țin cont și de obiceiurile la care a condus experiența, iar dacă sunt empirici, să ia seama și la metodele predate în școală.

Imitații ale naturii în băi și ape medicinale

În prepararea medicamentelor mi se pare în special curios –
[102] mai ales considerând succesul de care s-a bucurat medicina minerală paracelsică[647] și având în vedere câte medicamente sunt mai benefice pentru părțile exterioare decât pentru părțile interioare ale organismului – că nu s-a gândit nimeni să construiască lucruri asemănătoare cu băile naturale și izvoarele medicinale. Și totuși, acestea își trag virtutea tocmai din minerale, și nu doar în general, ci pot fi chiar distinse între ele și aplicate

[646] Vezi și cartea I, nota 59.

[647] Paracelsus a fost primul medic care a folosit minerale în tratamentele sale; recomanda apele minerale atât pentru consum, cât și pentru băi. Tot el este la originea a ceea ce se numește astăzi balneologie.

diferit în funcție de mineralul specific din care-şi trag puterea, cum ar fi sulful, vitriolul, fierul sau altele asemenea. Dacă natura lor ar putea fi imitată cu ajutorul artei, am putea nu doar creşte varietatea acestor băi sau izvoare medicinale, cât şi să le variem virtutea şi puterea [pentru a le face să se potrivească unor anumite boli].

Firul după care se ghidează medicul sau succesiunea de remedii[648]

Pentru a nu intra însă în mai multe detalii decât este potrivit, atât în ceea ce priveşte intenția inițială a acestei scrieri, cât şi în raport cu ceea ce am spus până acum [despre celelalte ştiințe], voi conchide această parte atrăgând atenția asupra unei alte deficiențe, una cu grave consecințe, şi anume faptul că medicamentele şi prescripțiile curente ale doctorilor sunt mult prea sumare şi superficiale pentru a putea avea cu adevărat efecte benefice. Până la urmă, să crezi că un medicament poate fi atât de puternic încât să schimbe complet starea corpului, vindecându-l, ar fi ca şi cum am spera că simpla rostire a unui discurs moral sau a unei predici ar putea să întoarcă un om de pe calea viciului. Ceea ce dă putere medicinei şi are efecte asupra corpului este mai degrabă ordinea, complexitatea unui tratament şi perseverența în aplicarea lui. Pentru a prescrie un astfel de tratament este însă nevoie de mai multă cunoaştere şi de o strictă organizare în aplicarea lui. Recompensa se va vedea însă în rezultate. Degeaba ar crede cineva că vizita zilnică a doctorului e dovada suficientă că urmează un tratament. Dacă vă uitați mai atent la prescripțiile şi indicațiile doctorului, veți vedea uşor cât sunt ele de inconsistente

[648] În sensul de firul Ariadnei, cel care ghidează cercetătorul prin labirintul naturii. Există un fragment, *Scala intellectus sive filus labyrinthi* (SEH II: 687–689), scris de Bacon probabil cu intenția de a prefața partea a patra din *IM*.

şi de improvizate, fără o bună cunoaştere şi fără un plan determinat. Nu orice prescripție scrupuloasă şi plină de zel este un tratament medical eficient, aşa cum nu orice drum drept duce în ceruri; direcția bună trebuie să preceadă severitatea aplicației.

Cosmetica are, pe de-o parte, un caracter social, pe de altă parte unul feminin. Căci curățenia corpului a fost mereu considerată ca datorându-se respectului de sine[649], al celui pentru societate, precum şi a reverenței ce i se cuvine lui Dumnezeu. Cât despre înfrumusețarea nenaturală, ea este pe măsura deficiențelor sale: nu este suficient de subtilă pentru a înşela, nici suficient de frumoasă pentru a plăcea, nici suficient de sigură pentru a fi folosită.[650]

Cât despre arta atletică, o consider la modul foarte general: şi anume ca având de-a face cu toate lucrurile care pot contribui la îmbunătățirea formei şi abilității corpului uman, fie în ce priveşte acțiunea, fie în ce priveşte anduranța. Acțiunea priveşte, la rândul ei, două părți, şi anume puterea şi rapiditatea; pe când capacitatea de rezistență se referă la puterea de a îndura lipsuri şi greutăți, la capacitatea de a rezista la durere şi la toate acele
[103] practici pe care le vedem la sălbatici, la circari, dar şi în cazul celor supuşi la tortură. De asemenea, orice altă capacitate specială

---

[649] Locuitorii din Bensalem aveau zicala „Respectul de sine este, după religie, principala piedică în calea oricărui viciu" (Bacon 2007: 136), iar această „cinstire de sine" nu putea fi obținută decât prin castitate.

[650] Regina Elisabeta introduce la curtea Angliei moda machiajului cu noile produse cosmetice elaborate în Italia, pe bază de sublimat coroziv de mercur, plumb (ceruză) sau sulfat de mercur (cinabar). Acestea erau folosite pentru a produce un ten alb, pentru a da pielii o strălucire nenaturală şi pentru a înroşi buzele şi obrajii. În acelaşi timp, toți aceşti diverşi compuşi de plumb sau mercur erau foarte toxici, ardeau pielea şi provocau căderea dinților, aşa cum recunoaşte chiar della Porta, în *Magia naturalis*, în care o întreagă carte este consacrată produselor de înfrumusețare a pielii. În numeroase diatribe împotriva artei cosmetice, efectele nocive ale ingredientelor folosite erau semnalate ca reprezentând efecte ale degradării morale provocate de încercarea de a înşela natura.

de rezistență a organismului, precum ar fi cea întâlnită printre scufundători, de a-şi ține respirația vreme îndelungată, poate fi plasată în cadrul aceleiaşi arte. Toate aceste practici sunt bine cunoscute, însă studiul lor teoretic lasă de dorit; în special pentru că se presupune cel mai adesea că ele sunt obținute fie printr-o înzestrare naturală specială, care nu se poate dobândi sau învăța, fie printr-o practică continuă, uşor de prescris. Nu cred că e adevărat; însă nu voi discuta deficiențele particulare ale acestui domeniu. Până la urmă, jocurile olimpice s-au scufundat de mult în uitare[651], iar competențele moderate în arta atletică sunt suficiente pentru folosul zilnic. Excelența în acest domeniu nu serveşte, de cele mai multe ori, decât vanității sau celor care vor să câştige bani nemeritați.

În ce priveşte artele plăcerii[652], principala deficiență în acest domeniu este cea a legilor necesare pentru a le reprima. S-a observat prea bine că artele care înfloresc în timpurile în care virtutea se dezvoltă sunt cele militare, când virtutea se manifestă în societate, merg înainte artele liberale, iar când virtutea este pretutindeni în declin, se dezvoltă artele plăcerii şi ale voluptății.[653] Mi-e teamă că epoca noastră este deja în partea de jos a roții Fortunei; şi nu e de mirare că pe lângă artele plăcerii se dezvoltă şi cele ale înşelătoriei; căci înşelarea simțurilor este,

---

[651] Olimpiadele au fost interzise la sfârşitul secolului al IV-lea d.Chr. de către împăratul Teodosie I (cel Mare, 347–395), făcând parte din campania sa împotriva culturii păgâne.

[652] Bacon se referă aici în general la toate artele care ar putea avea legătură cu simțurile. În *DAS* clarifică, afirmând despre văz şi auz că sunt cele mai nobile simțuri, iar artele care produc plăcere acestora (pictura, arhitectura, grădinăritul, arta îmbrăcămintei şi a decorațiunilor – respectiv muzica) sunt cele mai evoluate, căci se pot folosi de matematică. Plăcerile celorlalte simțuri şi artele corespunzătoare au un statut inferior şi sunt asociate „luxului" (SEH I: 603 / IV: 395). Vezi şi *Ess*, „Of Building", „Of Gardens" (OFB XV: 13–145).

[653] Vezi p. 75.

până la urmă, una dintre plăceri.[654] În ce privește jocurile recreative, le voi atribui vieții civile și educației. Și voi încheia aici această trecere în revistă a cunoașterii care se ocupă de corpul uman, tabernaculul minții.

Cunoașterea omenească cu privire la minte are două părți: una se ocupă de substanța sau natura sufletului sau a minții[655], în timp ce cealaltă investighează funcțiile și facultățile minții. Prima va avea ca subiect diferite considerații cu privire la originea și natura sufletului, dacă este prezent la naștere, sau introdus ulterior, din afară; cât de tare se supune sau în ce măsură constituie o excepție de la legile materiei. Tot ea se va întreba cu privire la nemurirea sufletului, și asupra tuturor chestiunilor înrudite, dintre care multe au fost enumerate, adesea într-un mod mai curând confuz și labirintic, în timp ce prea puține dintre ele au fost investigate cu atenție.[656] Însă, deși cred că această cunoaștere trebuie să se bucure de o mai mare atenție și de o investigare mai amănunțită, e important ca ea să fie limitată și circumscrisă de religie, pentru a nu ajunge să fie subiect de înșelăciune și construcții fanteziste.[657] Căci, așa cum la creație

---

[654] În *NA* există o casă a înșelării simțurilor (Bacon 2007: 155).

[655] Bacon folosește în chip nediscriminatoriu termenii de suflet și de minte pe tot parcursul acestei secțiuni.

[656] La sfârșitul secolului al XVI-lea apar în Anglia o serie de tratate care se ocupă de natura și proprietățile sufletului (minții), unele conținând și numeroase argumente cu privire la nemurirea sufletului. Un model pentru astfel de tratate pare să fi fost propus încă de la mijlocul secolului al XVI-lea de popularul tratat al lui Philipp Melanchthon *Liber de anima* (Wittenberg, 1552 și multe ediții după aceea; e vorba de rescrierea, după contactul cu opera lui Vesalius, a lucrării *Commentarius de anima*, Wittenberg, 1540). În Anglia, astfel de tratate sunt, de pildă, John Woolton, *A Newe Anatomie of Whole Man aswell of His Body, as of His Soule* (London, 1576) sau Thomas Rogers, *A Philosophicall Discourse, entitled The Anatomie of the Minde* (London, 1576).

[657] Posibilă referire la controversele din epocă cu privire la locul și rolul tratatelor despre suflet. În tradiția padovană, discipoli urmași ai

substanța sufletului n-a fost extrasă, printr-un binecuvântat *Facă-se!*, din aluatul cerului și pământului, ci a primit în mod direct suflarea lui Dumnezeu[658], tot așa nu este posibil ca sufletul să fie, altfel decât printr-un simplu accident, guvernat de legile cerului și ale pământului. Dimpotrivă, starea sufletului trebuie să provină din aceeași inspirație divină care i-a dat [104]
substanță. Iar pentru această parte a cunoașterii cu privire la suflet există două anexe: divinația și fascinația care, până acum, au hrănit mai degrabă producția de fabule decât focul pur al adevărului.

Divinația a fost împărțită foarte bine încă de antici într-o parte naturală și una artificială. Cea artificială este atunci când mintea omului face o predicție argumentată, pe baza unor indicii și a unor semne. Divinația naturală este când mintea are un presentiment, pornind de la facultățile ei interne, fără introducerea unui semn din afară. Divinația artificială este și ea de două feluri, rațională, dacă argumentul este dublat de o derivare a efectelor pornind de la cauze, sau experimentală, dacă argumentația este construită pe o coincidență a efectului [cu conținutul predicției], fără cunoașterea cauzelor. Cea din urmă este, de cele mai multe ori, superstiție; așa cum erau, de pildă, observațiile păgânilor făcute cu prilejul sacrificiilor, sau asupra zborului păsărilor, sau al albinelor; așa era astrologia caldeeană, și așa mai departe. Cât despre divinația artificială, există mai multe tipuri, distribuite în domenii ale cunoașterii diferite.

---

lui Pomponazzi așază tratatele despre suflet printre cărțile de filozofie naturală. Prin contrast și în tradiția instaurată de Melanchthon în universitățile protestante, discursurile despre suflet, precum și manualele de medicină a minții sau de cultivare a intelectului insistă asupra plasării subiectului în contextul creației și providenței divine, așa cum face Bacon în continuare.

[658] Spre deosebire de celelalte creații (apa, pământul etc.; vezi Geneza 1: 20, 24), omului i-a fost insuflată viață de către Dumnezeu (a fost „însuflețit"), ceea ce îi dă sufletului un statut special printre lucrurile create.

Astronomul se ocupă cu predicțiile în domeniul său[659], cum ar fi conjuncțiile[660], aspectele planetare[661], eclipsele și altele asemenea. Și medicul face predicții privitoare la moarte, însănătoșire, simptome și efecte ale bolilor. Omul politic face și el predicții; cum ar fi *O, oraș de vânzare și pe curând menit pieirii, dacă își va putea găsi un cumpărător*[662], care, de altminteri, a fost îndeplinită destul de curând, mai întâi de Sulla, iar apoi de Cezar. Toate aceste predicții nu sunt însă relevante, și trebuie delegate domeniilor de cunoaștere din care provin. Ceea ce ne interesează în acest loc este divinația care provine chiar din natura internă a sufletului. Iar aceasta este de două feluri: primitivă și prin influență. Divinația primitivă se întemeiază pe presupoziția conform căreia mintea omenească, atunci când este retrasă și izolată în sine, fără să mai fie difuzată în organele corpului sau în legătură cu lumea exterioară, are, într-o anumită măsură, darul clarviziunii. Iar acest lucru apare mai ales în somn[663], în transă și în apropierea morții, precum și, într-o

---

[659] Astronomia renascentistă este un domeniu care conține atât o parte teoretică, cât și una practică (predicțiile fenomenelor cerești), uneori suprapunându-se cu astrologia, la rândul ei împărțită în teoretică și practică. Pentru importanța aspectului predictiv al astronomiei, vezi Westman 2011.

[660] Gruparea aparentă a unor planete în aceeași regiune a cerului sau aparenta aliniere a pozițiilor planetelor pe cer. Conjuncțiilor le sunt atribuite semnificații astrologice faste sau nefaste.

[661] Modul în care planetele „se uită unele la altele" în anumite poziții relative (așa cum se văd de pe pământ). Aceste aspecte planetare au diferite semnificații, faste sau nefaste, care intervin în predicțiile astrologice. Vezi Vickers în Bacon 1996: 632.

[662] Sallust, *Războiul cu Iugurtha* XXXV, 10 (Sallust 1969: 161).

[663] Bacon povestește în *SS* X, 986 un vis premonitoriu pe care l-a avut cu câteva zile înainte de moartea tatălui său: „Există multe relatări în istorie ale faptului că oamenii au o senzație interioară înaintea morții unei persoane apropiate. Eu însumi îmi amintesc că, aflându-mă la Paris, iar tatăl meu murind la Londra [20 februarie 1578/1579], cu două sau

măsură mai mică, în premoniții făcute în stare de veghe. În plus, capacitatea premonitorie a minții este, se pare, îmbunătățită de abstinență și de respectarea unor reguli stricte, care ajută mintea să-și păstreze proprietățile esențiale.[664] Divinația prin influență este întemeiată pe opinia după care mintea, asemenea unei oglinzi, primește lumină de la atotcunoașterea lui Dumnezeu și este influențată de clarviziunea spiritelor, sau poate ajunge să fie iluminată astfel dacă respectă cu strictețe un regim de viață asemănător ascetic.[665] Retragerea minții în ea însăși este starea considerată a fi cea mai susceptibilă de iluminare, cu excepția cazului în care astfel de fenomene sunt acompaniate de zel, elan și efervescență (adică ceea ce anticii numeau *nebunie profetică*)[666] și nu de concentrare, liniște și pace. [105]

Fascinația este puterea și actul imaginației prin care aceasta lucrează asupra altor corpuri decât cel al persoanei care-și imaginează. Vom vorbi despre această capacitate la locul potrivit. Să notăm aici doar că școala lui Paracelsus și discipolii pretinsei magii naturale au fost atât de nestăpâniți în exaltarea puterilor

---

trei zile înaintea morții sale am avut un vis, pe care l-am povestit câtorva domni englezi, și anume se făcea că locuința de la țară a tatălui meu era acoperită în întregime cu mortar negru" (SEH II: 666–667). Căutând o posibilă explicație, Bacon propune să fie mai întâi investigat dacă există un transfer secret de simpatie între rude de sânge.

[664] În sensul în care nu se „răspândește" în amănunte, ci își păstrează concentrarea în procesul de judecată și contemplare descris mai sus.

[665] Același regim precum cel descris mai sus, abstinență de toate felurile și un regim strict de viață. Bacon nu este foarte explicit în aceste exemple, însă în epoca în care scrie există tot felul de astfel de regimuri de viață considerate a îmbunătăți puterile premonitorii, capacitatea de concentrare sau clarviziunea. Bacon este mai rezervat decât contemporanii săi, însă nu neagă realitatea acestor fenomene, ci doar subliniază că ele trebuie cercetate mai în amănunțime și cu un ochi critic, pentru a evita superstițiile.

[666] De pildă Ovidiu, *Metamorfoze* II, 640 (Ovidiu 1959: 52, „nestăpânita pornire").

imaginației[667], încât au făcut din ea ceva miraculos, punând-o pe același plan cu credința făcătoare de miracole[668]. Alții au adus-o mai aproape de adevăr, atrăgând atenția asupra trecerilor secrete din interiorul corpurilor şi, în special, asupra contagiunii care se propagă de la un corp la altul, spunând că în mod asemănător ar putea fi conform cu natura lucrurilor să existe şi transmisii şi operații care trec de la un spirit la altul, fără medierea simțurilor. S-au formulat de asemenea tot felul de opinii cu privire la puterea spiritului, forța încrederii şi altele asemenea. Din toate acestea rezultă şi cercetarea cu privire la modalitățile prin care imaginația se poate fortifica şi augmenta, pentru că, dacă o imaginație fortificată are mai multă forță şi putere, este vital să aflăm cum poate fi ea întărită şi augmentată. Din păcate, acest domeniu este deformat în mod periculos de tot felul de pretenții şi scuze cu care vine cea mai mare parte din magia ritualică. Căci se pretinde că ritualurile, semnele magice sau farmecele au efect nu datorită contactului tacit şi sacramental cu spiritele rele, ci doar prin întărirea imaginației celui care se serveşte de asemenea mijloace. Aşa cum se spune despre imaginile folosite în Biserica Romei, că ele nu fac altceva decât să fixeze şi să concentreze judecata şi să întărească devoțiunea celor care se roagă înaintea lor. După părerea mea, însă, chiar dacă am admite că imaginația are putere şi că ritualurile întăresc şi fortifică imaginația, astfel încât pot fi folosite în mod sincer şi intenționat în această direcție, tot le-aş declara nelegiuite şi în flagrantă contradicție cu prima dintre legile pe care Dumnezeu le-a dat omenirii: *În sudoarea feței îți vei mânca pâinea.*[669]

---

[667] De pildă Paracelsus, *De virtute imaginativa* în *Philosophia magna, de divinis operibus et factis, et de secretis naturae* (Paracelsus 1922–1933, XIV: 309–319).

[668] Vezi Matei 17: 20: „Dacă veți avea credință cât un grăunte de muştar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, şi se va muta" (Biblia 2008: 1118).

[669] Geneza 3: 19.

Pentru că ce fac toate acestea este să promită că toate acele nobile fapte pe care Dumnezeu le-a atribuit omului, cerându-i să le întreprindă cu prețul muncii şi al asudării, pot fi obținute în mod ilicit, prin câteva ritualuri şi prin respectarea simplă a câtorva reguli care nu presupun efort. Cât priveşte deficiențele în acest domeniu, nu am nimic de raportat, în afara unui defect general, şi anume că nu ştim cât din toate acestea este adevăr şi cât este doar vanitate.

Cunoaşterea cu privire la facultățile minții umane este de două feluri. Una se ocupă de intelect şi rațiune, iar alta de voință, apetit şi afecte. Prima produce legi sau decrete; a doua, acțiune şi exe- [106]
cuție. Este adevărat însă că imaginația este un agent şi un mediator în ambele domenii, atât cel al judecății, cât şi cel al acțiunii. Pentru că simțurile trimit la imaginație, înainte ca rațiunea să ajungă să judece; iar rațiunea trimite şi ea la imaginație, înainte ca legea sau decretul formulat să poată fi pus în act. Iar imaginația precedă chiar şi mişcarea voluntară. Doar că acest Ianus al imaginației are două fețe: fața cu care se uită spre rațiune poartă tiparul adevărului; fața cu care se uită însă spre acțiune are întipărit Binele. Ele nu sunt însă mai puțin fețe-surori:

Că sunt surori se cunoaşte.[670]

Nici nu putem spune despre imaginație că este pur şi simplu un mesager.[671] Autoritatea de care se bucură ea – sau pe care o uzurpă de la rațiune – nu este mică; aşa că imaginația are şi un alt rol în afară de transmiterea mesajului. După cum bine

[670] Ovidiu, *Metamorfoze* II, 14 (Ovidiu 1959: 39).

[671] Bacon se plasează din nou, în paragraful care urmează, în cadrul unei dispute curente în epocă, cu privire la rolul imaginației ca mesager între simțuri şi rațiune şi la gradul în care imaginația poate să distorsioneze, să amplifice sau să comande minții umane. Vezi Corneanu and Vermeir 2012, Wallace 1967 şi comentariul lui Rees din OFB XI: 506–508. În ce priveşte teoria baconiană a imaginației, discuția cea mai complexă privitoare la rolul imaginației se găseşte în *DAS* (SEH I: 615).

spunea Aristotel: *mintea are asupra corpului puterea pe care o are un om liber asupra sclavului său, rațiunea, însă, are asupra imaginației puterea pe care un magistrat o are asupra unui cetățean*[672], comandând doar unuia care, la rândul lui, va ajunge să comande. Vedem astfel că, în chestiuni de credință şi religie, imaginația noastră se ridică deasupra rațiunii: şi de aceea religia caută să intre în mințile noastre cu ajutorul parabolelor, similitudinilor, viziunilor, viselor. La fel, în toate convingerile create cu ajutorul artei retorice şi al vorbirii frumoase, cea care reprezintă în culori seducătoare şi deghizează adevărata față a lucrurilor, principala influență asupra rațiunii vine din partea imaginației. Cu toate acestea, cum nu găsesc nici o știință care s-ar putea ocupa în mod propriu şi adecvat de imaginație, nu văd nici un motiv să alterez diviziunea moştenită a științelor. Până la urmă, poezia este mai degrabă o joacă a imaginației decât o operă propriu-zisă a acesteia. Şi chiar dacă ar fi o astfel de lucrare [a imaginației], nu vorbim acum de părțile învățăturii în care imaginația joacă un rol, ci de acele ştiințe care se pot ocupa de studierea imaginației înseşi. Tot aşa, nu vom vorbi despre acea cunoaştere produsă de rațiune (pentru că acest lucru se extinde la filozofie în întregul ei), ci de acea cunoaştere care se ocupă de studiul facultății rațiunii şi care, ca şi poezia, trebuie să aibă locul său propriu [în arborele cunoaşterii]. Cât despre puterea imaginației în natură, şi maniera în care aceasta poate fi întărită, am menționat deja în doctrina despre suflet, de care aceasta ține în mod natural. În sfârşit, în ce priveşte rațiunea imaginativă care este subiectul retoricii, ne vom ocupa de ea atunci când vom vorbi despre artele rațiunii. Să ne mulțumim, prin urmare, cu diviziunea moş-
[107] tenită, cea care împarte filozofia umană în funcție de facultățile minții omeneşti în două părți, rațională şi morală.

Partea filozofiei umane pe care o numim rațională este pentru cei mai mulți, din toată cunoaşterea, ce mai puțin tentantă.

---

[672] Parafrază la Aristotel, *Politica* 1254[b] (Aristotel 2001: 45).

Şi asta pentru că apare ca o nesfârşită reţea de subtilităţi şi chestiuni spinoase. Aşa cum pe bună dreptate s-a spus, cunoaşterea este *hrană pentru minte*[673]. Tot astfel, în natura apetitului omenesc pentru această hrană, mulţi oameni au gustul şi dorinţele evreilor în deşert, adică s-ar întoarce bucuroşi la *căldările cu carne*[674], fiind prea sătui de mană, a cărei origine cerească n-o împiedica să le pară mai puţin nutritivă şi mai puţin gustoasă. În general oamenii sunt mai tentaţi de învăţătura care are ceva carne pe ea, cum ar fi istoria civilă, filozofia morală, politica, cele care vorbesc pasiunilor şi emoţiilor şi cele despre care se poate vorbi. *Lumina uscată* a cunoaşterii[675], pe de altă parte, repugnă multora, în special naturilor slabe. Dar, dacă e să vorbim drept despre lucrurile cu adevărat valoroase, cunoaşterea raţională este cheia tuturor celorlalte arte. Aşa cum Aristotel a spus foarte bine şi cu multă eleganţă că *mâna este instrumentul instrumentelor, iar mintea este forma formelor*[676], tot aşa se poate vorbi despre arta artelor, nu doar ca despre cea care direcţionează, dar şi ca despre cea care antrenează şi întăreşte gândirea, cam în acelaşi fel în care exerciţiul zilnic cu arcul şi cu săgeata nu formează doar abilitatea de a nimeri mai aproape de ţintă, ci şi forţa capabilă de a întinde cu putere un arc mai mare.

Artele intelectuale sunt patru la număr şi se divid în funcţie de scopurile care li se atribuie. Omul se străduieşte să *descopere* ceea ce este căutat sau propus; sau să *judece* ceea ce a fost descoperit; sau să *reţină* ceea ce a fost judecat; sau să *transmită* mai departe ceea ce a fost memorat. Astfel, patru sunt artele despre care vorbim: arta cercetării, sau invenţia; arta examinării sau a judecării; arta luării în custodie, sau arta memoriei; şi arta transmiterii mai departe, sau tradiţia.

---

673 Cicero, *Academica* II, 41.

674 Exodul 16: 3.

675 Heraclit, Fragmentul 118. Vezi cartea I, nota 40.

676 Aristotel, *Despre suflet* 432ª (Aristotel 2005: 197).

Invenția sau descoperirea[677] este de două feluri, foarte diferite între ele. Așa este invenția artelor și a științelor, respectiv invenția discursurilor sau a argumentelor. Prima din ele trebuie raportată ca deficientă, și încă în acel mod în care cei care fac inventarul averii unui defunct trec în acte: *nu există bani lichizi.* Pentru că, așa cum banii sunt cei cu care se pot cumpăra toate celelalte lucruri, această cunoaștere este cea care mediază și le răscumpără pe toate celelalte. Așa cum Indiile de Vest n-ar fi fost niciodată descoperite dacă mai întâi cineva n-ar fi descoperit busola, deși una din aceste descoperiri se referă la o vastă regiune geografică, iar cealaltă la o foarte mică mișcare specifică, nu putem
[108] descoperi cu adevărat lucruri folositoare în științe dacă nu punem mai întâi la punct arta invenției și a descoperirii însăși.

Este foarte clar, după părerea mea, că această parte a cunoașterii lasă foarte mult de dorit. În primul rând, logica nici nu pretinde că descoperă științe sau axiome ale științelor, ci trece pe deasupra lucrurilor, spunând: *trebuie să-i dăm crezare în propria sa artă.*[678] Așa cum a remarcat cu toată seriozitatea Celsus, vorbind despre secta empiricilor și cea a dogmaticilor în medicină, că *mai întâi sunt găsite medicamentele sau tratamentele și abia după aceea sunt discutate cauzele sau motivele bolilor, și nu așa cum ar trebui făcut: mai întâi găsite cauzele bolilor și apoi, în funcție de acestea, descoperite medicamente și tratamente.*[679] Tot așa, Platon,

---

[677] Bacon pune în contrast „invenția" din retorică (*inventio*, primul pas al construirii unui discurs, vezi *supra*, nota 379), care nu aduce propriu-zis nimic nou, cu invenția din arte și științe, care sporește cunoașterea. Vezi și explicația lui Bacon în continuare, la paragraful despre experiența literată, pagina 295.

[678] Wright trimite (Bacon 1876: 304) la Aristotel, *Analitica primă* 46ª (Aristotel 1957–1963, II: 119–120), însă legătura e doar tangențială.

[679] Vezi Celsus, *Despre medicină*, „Prefață". Însă Celsus prezintă poziția empiricilor (cu care nu este de acord) împotriva dogmaticilor (raționaliștilor), nu modul în care se desfășoară în general lucrurile.

în al său *Theaitetos*, observă cu îndreptățire că *particularele sunt infinite, iar generalitățile de ordin înalt nu ne îndrumă destul. Și că sâmburele tuturor științelor, ceea ce face diferența între un iscusit și un nepriceput, se găsește în propozițiile intermediare care, în orice cunoaștere particulară, sunt obținute din experiență și tradiție.*[680] Nu întâmplător cei care vorbesc despre originea descoperirilor și a invențiilor omenești le atribuie pe toate acestea mai curând întâmplării decât artei, și adesea animalelor: păsări, pești, șerpi, mai curând decât oamenilor.

Venus acum, zguduită-n adânc de nevrednica rană a fiului ei
Însuși dictamnul cules-a pe creștetul Idei din Creta,
Rupt-a cotorul cu frunze zemoase și, roșii ca focul,
Florile lui. (Buruiana e bineștiută de ciuta
Munților suri, când răzbesc săgeți zburătoare prin carne-i).[681]

Nu e prin urmare de mirare (fiind de altfel tipic pentru antici să celebreze invențiile și pe inventatori) că egiptenii au avut atât de puțini idoli umani în templele lor, populate mai ales cu animale fantastice:

Hâdele chipuri de zei de tot felul și-Anubis ce latră
Arme ridică, să lupte cu Venus, Neptun și Minerva.[682]

Iar dacă vă place mai mult tradiția grecilor care au atribuit oamenilor primele invenții și descoperiri, însă sunteți dispuși să credeți că Prometeu mai întâi a ciocnit bucățile de cremene și apoi s-a minunat la vederea scânteilor, decât că se aștepta deja

[680] Referința la *Theaitetos* nu este corectă, iar *DAS* modifică în „Platon nu o dată ne pune în vedere" (SEH I: 617 / IV: 408); Bacon are probabil în vedere pasajul din *Philebos* 16^{c}–17^{a} (Platon 1975–1993, VII: 28), unde tensiunea este între Unu și Multiplu, Socrate reproșând unor așa-zișI „înțelepți" că trec cu vederea „intermediarele".

[681] Vergiliu, *Eneida* XII, 412–415 (Vergiliu 1980: 422).

[682] Vergiliu, *Eneida* VIII, 698–699 (Vergiliu 2000: 213).

să vadă scânteile atunci când a ciocnit bucățile de cremene[683] – și deci că un Prometeu al Indiilor de Vest n-a comunicat în nici un fel cu cel european, din cauză că pe la ei nu se găsește cremene[684], cea care a prilejuit prima descoperire –, îmi pare că e același lucru cu a crede că oamenii sunt îndatorați unei ciute pentru inventarea chirurgiei[685], unei privighetori pentru muzică[686] sau ibisului pentru anumite părți ale medicinei[687], sau capacului, care a sărit de pe oala aflată pe foc, pentru inventarea artileriei; în general, îndatorați mai degrabă norocului și întâmplării, decât logicii, pentru descoperirea și inventarea artelor

---

[683] Putem vedea în acest exemplu o concluzie a argumentului în favoarea necesității unei științe a descoperirii. În lipsa ei, nu putem spune că descoperirile făcute până în prezent, nici măcar descoperirile remarcabile, reprezintă, în vreun fel, *cunoaștere*. Dacă descoperirea focului a fost un proces întâmplător, produs de ciocnirea a două bucăți de cremene, nu există nici o deosebire între Prometeul legendar, un „Prometeu al Indiilor de Vest" sau unul dintre animalele citate mai jos după *Istoria naturală* a lui Plinius. Despre arta descoperirii în scrierile lui Bacon, vezi Jalobeanu 2011a, 2012c, Wallace 1977.

[684] Sursa lui Bacon este José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Sevilla, 1590), tradusă în engleză de Edward Grimston (London, 1604). Acosta afirmă la un moment dat: „N-am văzut nimic special în Indii care să nu fie și în alte regiuni, deși unii ar putea spune că modul în care unii indieni aprind focul frecând două pietre [...] este remarcabil" (Acosta 1604: 119). Wright atrage atenția (Bacon 1876: 305) asupra faptului că traducerea engleză redă „pietre" în loc de „bețe" (*palos*). Ideea unui „Prometeu al Noilor Indii" apare și în *CV* (SEH III: 614), însă este înlăturată din *DAS*.

[685] Vezi penultimul citat din Vergiliu. Plinius, *Istoria naturală* VIII, 97 amintește și el dictamnul descoperit oamenilor de către cerbi, laolaltă cu multe exemple asemănătoare: „multe animale au descoperit tehnici de tămăduire care urmau chiar să fie puse în slujba omului" (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 82).

[686] Plinius, *Istoria naturală* X, 81 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 157).

[687] Plinius, *Istoria naturală* VIII, 97 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 82).

şi ştiinţelor. Nici forma descoperirii descrisă de Vergiliu nu e foarte mult diferită: [109]

Astfel încât practica însoţită de meditaţie poate făuri diverse arte,
Puţin câte puţin.[688]

Şi asta pentru că, dacă luaţi seama la cuvintele lui, nu e vorba despre o altă metodă decât cea de care sunt capabile chiar şi fiarele lipsite de raţiune, şi anume practica continuă şi perpetuă a unui singur lucru, impus de necesitatea absolută sau de instinctul de conservare. Aşa cum bine spunea Cicero, *practica concentrată pe un singur lucru va întrece adesea atât arta, cât şi natura.*[689] Şi deci se spune despre oameni

Atunci biruiră în toate
Trudnica muncă şi junghiul în dura-ne viaţă, al lipsei.[690]

La fel se spune despre animale: *Cine l-a învăţat pe papagal să dea bineţe?*[691] De unde a învăţat corbul ca în timpuri de secetă să arunce pietricele în scorburile copacilor în care se găseşte apă, pentru ca nivelul apei să se ridice şi să poată ajunge să bea?[692] Cine a învăţat albina să navigheze pe o aşa de vastă mare de aer şi să-şi găsească drumul de pe câmpul cu flori, departe, înapoi la stup? Cine a învăţat furnica să muşte din fiecare bob de grâu pe care-l adună şi pe care-l îngroapă la ea în muşuroi, pentru ca boabele astfel perforate să nu mai încolţească?[693] Dacă mai adăugaţi la asta şi cuvântul *făurire*, care ne atrage atenţia asupra dificultăţii extreme, şi expresia *puţin câte puţin*, care ne

[688] Vergiliu, *Georgice* I, 133–134 (Vergiliu 1967: 59, traducere diferită).

[689] Parafrază la Cicero, *Pro Balbo* 45.

[690] Vergiliu, *Georgice* I, 145–146 (Vergiliu 1967: 60).

[691] Persius, *Satire*, „Prolog" 8.

[692] Plinius, *Istoria naturală* X, 125 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 165).

[693] Plinius, *Istoria naturală* XI, 109 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 198).

atrage atenția asupra încetinelii, nu suntem în altă parte decât în cazul zeilor egipteni, pentru că a rămas prea puțin pentru facultatea rațiunii şi nimic în sarcina artei atunci când vine vorba despre invenție şi descoperire.

În al doilea rând, inducția despre care vorbesc logicienii şi care îi era familiară şi lui Platon, cea care pretinde că a inventat principiile ştiințelor, ca şi propozițiile medii, prin derivarea din aceste principii; această formă de inducție, spun, este total invalidă şi cu totul incompetentă.[694] Eroarea este cu atât mai mare, cu cât e de datoria artelor să perfecționeze şi să glorifice Natura; când ele, din contră, au înşelat-o, au abuzat de ea şi au reprezentat-o cu totul distorsionat. Cel care însă va observa cu atenție cum adună mintea, în mod natural, minunata rouă a cunoaşterii, foarte asemenea albinei de care spunea poetul că ne aduce *miere, al cerului dar*[695], distilând-o şi inventând-o din individuale, naturale şi artificiale, aşa cum fac albinele mierea din florile de pe câmp şi din grădină, va descoperi că mintea, prin chiar natura ei, poate efectua o operație inductivă mult mai bine decât o descriu logicienii. Pentru că a conchide în baza unei simple enumerări de particulare, fără a lua în seamă instanțele contradictorii, nu este un raționament, ci o simplă conjectură. Cine ne poate asigura că (în cele mai multe dintre domenii) în afară de acele instanțe particulare care par să sprijine concluzia
[110] noastră nu există şi altele, care sprijină altă concluzie, dar care încă n-au devenit evidente? Ar fi ca şi când Samuel s-ar fi mul-

---

[694] Critica lui Bacon se adresează aici unei anumite forme de raționament prin care mintea poate, după o îndelungată inspecție a particularelor, să se ridice la principiul general şi formal al lucrurilor şi să sesizeze propoziția universală, principiul sau axioma care dă unitate formală şirului de individuali studiat. Termenul aristotelic pentru acest procedeu, *epagoge*, a fost tradus în latină prin *inductio*. Nu este însă vorba despre o inducție propriu-zisă, ci mai degrabă de un procedeu „intuitiv" al intelectului de recunoaştere a formei.

[695] Vergiliu, *Georgice* IV, 112 (Vergiliu 1967: 112).

ţumit să aleagă dintre fiii lui Iesei care au fost aduşi înaintea lui, uitându-l chiar pe David, care era la câmp.[696] Această formă de inducţie este, să spunem drept, cu totul grosieră şi e cu totul de mirare că atâtea intelecte subtile au putut-o oferi lumii [ca instrument de judecată]. Nici n-ar fi făcut-o, dacă n-ar fi fost complet orbiţi de dragostea pentru propriile lor teorii şi dogme. Principala lor greşeală a constat în disprețul pentru observaţiile individuale, pe care le-au tratat ca pe nişte simpli heralzi, lictori sau soldaţi, utili doar pentru a da mulţimea la o parte şi a face loc pentru propriile lor opinii şi teorii. Cu siguranţă nu e un lucru întâmplător, şi ar trebui cu adevărat să ne minunăm când vedem că etapele ispitirii noastre sunt aceleaşi, fie că este vorba despre adevărul celor divine sau despre adevărul naturii. Aşa cum în cele divine vanitatea ne împiedică să devenim asemenea copiilor, în studierea lumii naturale oamenii tratează adevărata inducţie de parcă ar fi o copilărie.[697]

În sfârşit, chiar dacă anumite principii şi axiome sunt obţinute în mod corect, este nu mai puţin sigur că propoziţiile intermediare cu privire la lucrurile lumii naturale nu pot fi deduse din acestea cu ajutorul silogismelor, adică prin reducerea lor la principii, într-un termen mediu.[698] E adevărat că un astfel

---

[696] I Regi 16: 8–14. Dumnezeu i-a spus lui Samuel că alesul său (viitorul rege) este unul dintre fiii lui Iesei; căutându-l, Samuel a respins pe rând şapte fii ai acestuia, până a ajuns la David, care se ocupa cu păscutul oilor.

[697] Acest exemplu este recurent în scrierile lui Bacon: cunoaşterea nu este posibilă fără un anumit gen de umilinţă intelectuală, fără disponibilitatea de a învăţa, asemenea copiilor, să silabisim literele alfabetului naturii, respectiv paşii mărunţi ai inducţiei (prezentată aici ca o facultate naturală a capacităţii noastre de raţionare). Vezi şi *VT* (SEH III: 224), *NO* I, 68 (OFB XI:109), *PhU* (OFB VI: 6), *ANN* (OFB XIII: 173–174).

[698] Bacon critică aici o formă standard a teoriei aristotelice a demonstraţiei, în care o demonstraţie este ştiinţifică dacă este organizată în formă de silogism, având ca premisă majoră axioma sau principiul iar ca premisă

de procedeu se poate folosi în ştiinţele obişnuite, ca filozofia morală sau dreptul, sau chiar în teologie (pentru că aşa a fost vrerea lui Dumnezeu, să se adapteze la capacitatea mentală a celor mai simpli). Chiar şi în filozofia naturală se poate uneori argumenta din punctul de vedere al raţiunii suficiente, *provocând consensul, însă fără a obţine cu adevărat roade.*[699] Subtilitatea naturii şi a operaţiilor ei nu sunt însă limitate de graniţele şi regulile logicii.[700] Un raţionament constă din propoziţii, propoziţiile sunt alcătuite din cuvinte, iar cuvintele sunt numele curente şi noţiunile populare ale lucrurilor; dacă însă aceste nume au fost obţinute printr-o observare la întâmplare a câtorva particulare, degeaba investigăm cu atenţie atât consecinţele argumentelor, cât şi adevărul propoziţiilor, pentru că nu vom putea vreodată să corectăm erorile de pornire.[701] Ele sunt, cum

---

minoră o propoziţie de experienţă, care particularizează cunoaşterea la un anumit domeniu fenomenal al lumii naturale. Cele două premise au în comun un termen mediu, iar din ele se obţine o concluzie certă cu privire la lumea fizică. În acest sens, în cunoaşterea lumii fizice, cu adevărat important este termenul mediu. Acesta ar trebui, în principiu, să fie o generalizare inductivă care porneşte de la lucruri individuale. Ce reproşează aici Bacon acestui model este modul în care sunt construiţi termenii medii în aceste silogisme, prin inducţie incompletă pe câteva cazuri observate şi nestudiate îndeajuns.

[699] Această formă parţială de raţionament în filozofia naturală nu mai apare în *DAS*, unde Bacon susţine că a impune principii umane naturii înseamnă a pierde din vedere exact complexitatea şi subtilitatea fenomenelor naturale (SEH I: 621 / IV: 411).

[700] Aşa cum remarcă Rees, Bacon foloseşte adesea, asemenea contemporanilor săi, în mod indistinct termenii „logică" şi „dialectică", uneori preferând să folosească termenul de logică în aşa fel încât să includă şi dialectica (ca domeniu al raţionamentului care porneşte de la propoziţii cu caracter doar probabil sau de la supoziţii, pentru a construi argumente pe baza lor). Vezi comentariul lui Rees în OFB XI: 502–503.

[701] Vezi *NO* I, 13–15 (OFB XI: 68–69).

ar spune medicii, o primă digerare.[702] Prin urmare, nu e de mirare că atâția filozofi au devenit sceptici[703] şi academici[704], negând certitudinea cunoaşterii sau posibilitatea înțelegerii şi susținând că tot ceea ce putem cunoaşte se referă doar la aparențe şi poate fi cunoscut doar cu probabilitate. Este adevărat că [acest scepticism şi probabilism] putea să fie, la Socrate, de pildă, doar o formă de ironie, *o afişare a cunoaşterii prin disimulare*[705], o pretenție a ignoranței care avea ca scop tocmai progresul cunoaşterii, asemănător atitudinii lui Tiberiu, la începutul domniei sale, de a exercita puterea fără să o recunoască explicit.[706] Cât despre [111]
opinia Noii Academii – împărtăşită şi de Cicero – cu privire

[702] Prima formă de raționament inductiv, cea care ne duce la gruparea unui şir de aspecte sau fenomene ale realității sub un termen comun, este asemuită cu procesul de ingerare şi digestie în urma cărora producem un termen deja viciat, care va face ca toate raționamentele noastre să fie greşite. Bacon va insista asupra acestui tip de eroare în *NO* I, 15–16 (OFB XI: 68–71). E interesant că Bacon atribuie majoritatea erorilor cunoaşterii noastre exact procedeului de cunoaştere prin excelență, cel prin care Adam „numeşte" animalele. Această facultate primordială de cunoaştere fiind voalată sau pierdută prin Cădere, ceea ce rămâne este insuficient şi viciat exact la nivelul primordial de „numire" şi alcătuire de termeni cu care judecata să lucreze mai apoi. Pentru o discuție a acestor puncte, vezi Briggs 1989, Harrison 2007.

[703] Pentru Bacon, sceptici sunt cei care neagă realitatea informațiilor senzoriale, fără să observe că problema nu este în rapoartele simțurilor, ci în formularea judecăților. Vezi şi *DAS* (SEH I: 622 / IV: 412).

[704] Începând cu conducerea lui Arcesilaos (c. 318–243 î.Chr.), trecând prin cea a lui Carneades şi sfârşind cu cea a lui Philon din Larissa (c. 154 – c. 84 î.Chr.), Academia platonică a parcurs o etapă sceptică (având unele diferențe față de scepticismul pyrrhonian). Împotriva stoicilor, pentru care *kataleptike phantasia*, cuprinderea (comprehensiunea) printr-o senzație, reprezenta un criteriu al adevărului, academicii susțineau doctrina „acatalepsiei" (a incomprehensibilității).

[705] Parafrază la Cicero, *Academica* II, 5.

[706] Tacitus, *Anale* I, 7 (Tacitus 1995: 38–39).

la acatalepsie, mă îndoiesc că era susținută cu sinceritate. Mai degrabă, toți cei care s-au alăturat acestei secte au făcut-o din admirație pentru retorica lor copioasă, în speranța că vor învăța de la ei cum să construiască discursuri de succes, văzute însă mai curând drept scopuri în sine decât drept instrumente pentru obținerea unor anumite scopuri. Desigur, au fost printre academici și dintre cei care au aderat [la doctrina acatalepsiei], în integritatea și complexitatea ei. Iată însă care era principala lor eroare: acuzau de înșelătorie tocmai simțurile, adică acele ajutoare care, după părerea mea (și dacă nu ne lăsăm influențați de invectivele lor), sunt exact cele de care avem nevoie pentru a raporta și a certifica adevărul.[707] Desigur, nu întotdeauna și nu în mod imediat[708], ci prin comparație, cu ajutorul instrumentelor și prin producerea și crearea acelor lucruri care, chiar dacă invizibile sau prea subtile pentru simțurile neasistate, sunt totuși ușor de observat de simțurile asistate de instrumente.[709]

---

[707] Așa cum spune Bacon, de pildă în *VT*, informațiile venite de la simțuri sunt suficiente nu pentru că nu pot fi false, ci pentru că folosirea simțurilor în cunoaștere este o facultate educabilă, testabilă, comparabilă, adică un bun „instrument" (SEH III: 244). În *DAS* Bacon va formula ca scop al vieții sale cel de „a face din mintea omului, cu ajutorul artei, o pereche demnă de natura lucrurilor" (SEH I: 622 / IV: 412).

[708] Simțurile nu ne dau informații infailibile despre realitate, ci doar informații mediate, pe care se poate lucra, care se pot compara între ele sau îmbunătăți cu ajutorul instrumentelor. Pe de altă parte, așa cum spune Bacon în continuare, simțurile sunt mult mai puțin failibile decât intelectul.

[709] Bacon este deja conștient de caracterul instrumental al observației „științifice" și va scrie mult despre capacitatea instrumentelor de a ajuta simțurile. Printre așa-numitele „instanțe prerogative" enumerate în *NO*, adică acele tehnici și modele de probleme care pot furniza scurtături pe drumul cunoașterii, mai multe categorii de observații, instanțe și experimente sunt propuse ca ajutoare instrumentale menite a îmbunătăți capacitățile senzoriale. Așa sunt, de pildă, cele cinci „instanțe ale lămpii", printre care se găsesc și instrumentele la modă ale momentului, telescopul și microscopul. Vezi Jalobeanu 2012a, 2012b, Georgescu 2011.

Din contră, ei ar fi trebuit să acuze de înşelăciune tocmai slăbiciunea puterilor intelectuale şi maniera defectuoasă de colectare, stocare şi judecare a informaţiilor şi rapoartelor care ne vin de la simţuri. Şi spun aceste lucruri nu pentru a descuraja mintea omenească, ci pentru a o stârni şi a o îndemna să caute ajutor. Pentru că nimeni, indiferent cât de deştept sau de experimentat, nu poate trasa cu mâna liberă un cerc atât de perfect pe cât se poate face, foarte uşor, cu rigla şi compasul.[710]

Experienţa literată şi interpretarea naturii

Această parte a descoperirii, privind descoperirea ştiinţelor, este chiar scopul pe care mi l-am propus în continuare. Şi am împărţit acest domeniu în două: pe unul l-am numit *experienţă literată*, pe celălalt, *interpretarea naturii*. Primul nu este decât o schiţă, o prefaţă la cel de-al doilea. Nu voi insista aici însă prea mult asupra acestor lucruri, pentru că nu vreau să vorbesc prea multe despre cele ce nu sunt, deocamdată, decât promisiuni.[711]

Inventarea argumentelor sau a discursurilor nu este invenţie propriu-zisă: a inventa înseamnă a descoperi ceva ce nu ştim, şi nu a recupera sau a ne reaminti ceea ce am ştiut la un anumit

[710] Acesta este un alt exemplu favorit folosit de Bacon pentru a sublinia rolul instrumentelor şi pentru a vorbi, prin analogie, de propria sa metodă, cea care oferă minţii tipul de instrument cu ajutorul căruia toate minţile vor fi apoi capabile să producă cunoaştere cam în acelaşi fel în care orice om poate trasa un cerc cu ajutorul compasului; vezi, de pildă, *NO* I, 2 (OFB XI: 64–65). Vezi şi Stewart 2012.

[711] Bacon va dezvolta aceste două noi ramuri ale cunoaşterii mai întâi în *NO*, publicat într-un volum cu titlul *Interpretatio naturae*, iar apoi în scrierile din anii 1622–1626, centrate pe conceptul de istorie naturală şi de „experienţă literată". Partea corespunzătoare acestui paragraf din *DAS* este augmentată cu o teorie cu privire la cei doi termeni-cheie ai filozofiei baconiene a naturii, aici doar prefiguraţi. Vezi Jalobeanu 2011, 2012a, 2012b, Stewart 2012, Georgescu 2011.

moment. Iar folosul invenției nu este altul decât ca din cunoaşterea pe care mintea o posedă să scoată în evidență, sau să aducă în fața noastră ceea ce este relevant pentru scopul pe care-l avem, ceea ce este important de luat în considerare la un anumit moment. Cu alte cuvinte, [inventarea discursurilor] nu este invenție, ci sugestie sau subliniere a ceea ce era deja cunoscut, cu scopul de a fi aplicat. Iată motivul pentru care scolasticii au plasat această invenție după judecată, ca urmând din aceasta, în loc s-o preceadă. Pe de altă parte, numim vânătoare şi alergarea unei căprioare într-un parc artificial construit, şi goana după ea prin pădure; aşa că putem în mod similar să denumim in-
[112] venție sau descoperire orice are ca scop producerea de cunoaştere care să poată fi imediat folosită, şi nu doar ceea ce produce amplificarea şi dezvoltarea cunoaşterii.

Există două metode prin care putem produce cunoaştere în acest fel, şi anume pregătirea şi sugestia. Prima din ele nu pare, la prima vedere, o parte a cunoaşterii; întrucât constă mai degrabă dintr-un fel de efort susținut decât din erudiție propriu-zisă. Aici se potriveşte, ca exemplu, felul inteligent, însă nedrept, în care i-a ironizat Aristotel pe sofişti, spunând: *Ceea ce fac ei e ca şi cum un cizmar nu te-ar învăța cum să faci un pantof, ci doar ți-ar arăta tot felul de pantofi, de toate formele şi mărimile.*[712] Aici cineva ar putea replica pe bună dreptate că dacă un cizmar n-ar avea nici un pantof în magazinul său, ci doar proiecte în lucru, despre care să vorbească, cu siguranță n-ar avea nici clienți. Nu uitați că Mântuitorul nostru a spus că a vorbi despre Împărăția cerurilor seamănă puțin cu ceea ce face un bun gospodar: foloseşte atât din proviziile noi, cât şi din cele vechi.[713] Iar anticii ne-au dat un precept des citat în retorică, şi anume că pledanții trebuie

[712] Aristotel, *Respingerile sofistice* 184ª (Aristotel 1957–1963, IV: 377).

[713] Parafrază la Matei 13: 52 „Orice cărturar cu învățătură despre Împărăția cerurilor este asemenea unui om gospodar, care scoate din vistieria sa noi şi vechi" (Biblia 2008: 1114).

să aibă o colecție de pasaje[714] de la care să pornească în construcția discursurilor lor, iar această colecție trebuie să fie cât mai variată. De pildă: a vorbi despre importanța și interpretarea legilor individuale, și împotriva unor principii generale de echitate, sau invers.[715] Sau: a vorbi despre importanța prezumției sau a judecății în detrimentul mărturiei, sau dimpotrivă.[716] Cicero însuși, extrem de priceput în acest domeniu, ne-a spus clar că, indiferent despre ce am avea ocazia să vorbim, trebuie să fim pregătiți și să ne construim discursul teză cu teză și argument cu argument.[717] Astfel, atunci când ajungea la un subiect particular, nu avea nimic altceva de făcut decât să adauge numele, timpul, locurile și alte circumstanțe individuale pe o structură care exista deja. Vedem același lucru și în cazul lui Demostene, cel care, pentru a avea mai mare forță oratorică și pentru a face o mai mare impresie, avea pregătite o serie de introduceri la discursurile sale, indiferent care ar fi fost subiectul particular despre care urma să vorbească. Iată doar câteva păreri autorizate și ilustre care pot ușor răsturna opinia mai sus citată a lui

---

[714] Este vorba despre așa-numitele „locuri" sau „locuri comune", colecții de subiecte și elemente pe care se pot construi discursuri. Așa cum se vede în cele două exemple formulate în continuare, de cele mai multe ori era vorba despre o înregistrare succintă a unei teme de argumentație, eventual a argumentului principal de adus într-o dezbatere. Bacon însuși ținea însemnări cu aceste idei și elemente pe care se pot construi discursuri, pe cele mai diferite teme.

[715] Este vorba despre o dezbatere curentă în epocă, între cei care susțineau că la originea dreptății ar trebui să fie principii generale de dreptate, și nu un cod de legi particulare, și oponenții lor, care apărau legile în defavoarea principiilor generale.

[716] Referire la ceea ce trebuie să prevaleze în cazul unui proces: mărturiile provenite de la martori, sau mărturiile obținute pe alte căi, respectiv interpretarea judecătorului.

[717] Cicero, *Orator* XIV, 45–46 (Cicero 1973, II: 330–331). Ideea este de a avea o structură de discurs deja pregătită, care să poată fi apoi actualizată și individualizată într-un caz particular.

Aristotel, cel care ar fi vrut să abandonăm un dulap bine garnisit pentru o singură pereche de foarfeci.

Natura acestei colecții fiind dublă, și ținând ea atât de logică, cât și de retorică, cum am vorbit de ea în acest loc particular deja, voi amâna restul pentru când voi ajunge să vorbesc mai pe larg de retorică.

Cealaltă parte a invenției și descoperirii, și anume sugestia, este cea care ne poate furniza anumite titluri, locuri sau categorii capabile să ne pună mintea în mișcare și să o activeze în încercarea de a produce cunoaștere de același tip cu cea pe care deja
[113] o are, în scopul de a o putea folosi. Nu e vorba despre o folosință cu unicul scop de a înzestra argumentația și de a câștiga o dispută, ci și de necesitatea de a ne asista judecata să funcționeze corect și să țină balanța dreaptă, iar asta în noi înșine. Nici nu este vorba doar despre titluri care să clasifice descoperirile, ci despre unele care să ne și direcționeze cercetarea. Pentru că facultatea de a pune întrebarea cea bună ne dă deja mai mult de jumătate din cunoaștere. După cum spunea Platon: *Oricine caută știe deja ceea ce caută, la nivelul unei noțiuni generale; altminteri cum ar putea să o recunoască, atunci când o găsește?*[718] Prin urmare, cu cât este mai largă anticiparea[719], cu atât mai directă și mai

[718] Formulat ceva mai diferit la Platon, *Menon* 80e: „Iată că ne pui în fața unui subiect de controversă: omul nu poate să caute nici ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe, fiindcă știe și nimeni n-are nevoie să caute ceea ce știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute" (Platon 1975–1993, II: 387).

[719] Aici Bacon folosește ceea ce va deveni pentru el mai târziu un termen tehnic: „anticipările naturii" sunt argumente inductive incomplete și nevalide, generalizări inductive în baza cărora mintea umană pune ordine în univers. În acest context însă, se subliniază un aspect potențial pozitiv al organizării cunoașterii după o schemă anticipativă, în subiecte, categorii sau titluri care ne ajută atât să facem ordine în câmpul cunoașterii, cât și să ne ghidăm în mod organizat cercetarea sau să formulăm

comprehensivă va fi căutarea. Pe de altă parte, aceleaşi titluri şi categorii care ne ajută să sistematizăm ceea ce ştim deja ne pot ajuta, mai ales dacă avem ajutorul cuiva cu experienţă, să formulăm întrebările bune; sau ne vor spune ce să căutăm în cărţi sau în anumiţi autori, pe ce puncte să insistăm. Această parte a invenţiei sau descoperirii este ceea ce scolasticii numesc topică[720]; şi nu o putem raporta ca deficitară.

Cu toate acestea, topicile sunt de două feluri: generală şi specială. Am vorbit deja de cele generale. Cele particulare au fost uneori discutate, însă sunt în general respinse, ca fiind prea variabile şi deci nepotrivite cu organizarea metodică a unei arte. Dacă am lăsa însă deoparte pasiunile care au dominat atâta vreme în universităţi (şi care nu fac decât să inventeze subtilităţi în câteva lucruri, puţine, la care se pricep, lăsându-le pe toate celelalte la voia întâmplării), am vedea că anumite topici, adică anumite titluri sau direcţii de cercetare sau descoperire într-un domeniu particular, sunt lucruri de o importanţă majoră. Ele sunt un amestec de logică cu elemente ale ştiinţelor particulare. Iar în privinţa lor este foarte adevărat că *arta descoperirii creşte şi se maturizează odată cu descoperirea.*[721] Aşa cum, atunci când parcurgem un drum, nu obţinem cunoaştere doar cu privire la partea pe care am parcurs-o, ci şi o mai bună perspectivă asupra drumului pe care-l mai avem încă de străbătut, fiecare etapă parcursă în ştiinţe aruncă lumină asupra celor care urmează. Iar dacă

întrebările explorării noastre. Vezi şi comentariul lui Rees în OFB XI: 505–506.

[720] O structură de organizare construită după modelul lui Aristotel din *Topica*. Această modalitate de argumentare este foarte populară în secolul al XVI-lea în tot ce ţine de filozofia naturală sau de explorarea naturii şi Bacon însuşi o va folosi cu succes în mai multe scrieri.

[721] Bacon reia acest dicton atât în *DAS* (SEH I: 636 / IV: 424), cât şi în *NO* I, 130 (OFB XI: 196–197). El apare în latină în text şi este marcat ca citat, însă referinţa lui nu a fost încă descoperită.

întărim și focalizăm această lumină, prin formularea de întrebări sau de titluri și subiecte de cercetat, vom avansa foarte serios în cercetarea noastră.[722]

A venit însă timpul să trecem acum la *artele judecății*, cele care se ocupă cu natura dovezilor și demonstrațiilor. În cazul inducției, demonstrația coincide cu descoperirea sau invenția: pentru că în toate inducțiile, fie ele corecte sau invalide, avem aceeași acțiune a minții în descoperire, ca și în judecată[723], iar aceasta este aceeași ca și în experiența senzorială. Această acțiune a minții este diferită însă în cazul demonstrației silogistice.[724] Acolo demonstrația nu este imediată, ci se face prin intermediul unor termeni medii.[725] Invenția termenului mediu este un lucru,

---

[722] Această parte va fi substanțial dezvoltată în *DAS*, unde Bacon face din această metodă a topicilor o metodă fundamentală de lucru în științe (SEH I: 634–639 / IV: 422–427). Este vorba despre organizarea câmpului cercetării în probleme, teme de cercetare și întrebări care să direcționeze cunoașterea (experimentală). În *DAS* este formulat și un exemplu de „topică particulară" cu privire la „greu și ușor" (fenomene care țin de gravitație, cantitatea de materie dintr-un corp etc.). *HNE* are o organizare similară.

[723] Invenția, sau descoperirea, și judecata evaluativă se fac printr-o aceeași mișcare sau acțiune a minții atunci când se procedează prin inducție. Este vorba despre o inspecție a particularelor de un anumit tip (aceeași ca și în experiența senzorială) și de un anumit mod de integrare și generalizare a acestora, al cărui caracter, susține Bacon, este continuu și „imediat" (ne-mediat de nici o altă judecată). Despre modul în care inducția este, sau ar trebui să fie, o mișcare naturală a minții „eliberate de impedimente", vezi *NO* I, 130 (OFB XI: 196–197).

[724] Propoziția după care inducția este mai „familiară" sau mai naturală minții decât silogismul se poate întâlni și la alți autori contemporani cu Bacon. Vezi, de exemplu, Thomas Blundeville, *The Art of Logicke* (London, 1599). Bacon este însă un critic al metodei tradiționale a inducției prin enumerare, pe care o consideră „stupidă". Vezi criticile din *DAS* (SEH I: 621 / IV: 411). Pentru o discuție asupra semnificației inducției pentru Bacon, vezi Urbach 1987, Malherbe 1986, Pérez-Ramos 1988.

[725] Pentru construcția unui silogism nu este suficient să avem o propoziție universală cunoscută cu certitudine („Toți oamenii sunt mu-

iar judecarea consecinței este altul.[726] Una doar inițiază, a doua examinează. Prin urmare, pentru forma reală și exactă a judecății propriu-zise va trebui să trimitem la ceea ce am spus deja despre *interpretarea naturii*.[727]

În ce privește cealaltă formă de judecată, cea prin intermediul silogismului, fiind ea cea mai bine adaptată slăbiciunilor minții umane, a și fost cercetată laborios și vehement. E în natura omului să tânjească peste măsură să găsească în propriul său intelect ceva fix și nemișcător, un reper în repaus care să constituie un ajutor pentru minte. Așa cum s-a străduit Aristotel să demonstreze că în orice mișcare există un punct de repaus[728], așa cum s-a spus în străvechea fabulă a lui Atlas (cel care, stând pe loc, ținea întregul cer în spate)[729] că polii și axul terestru au poziții neschimbătoare, tot astfel orice om tânjește după un Atlas al său, sau după un ax interior care să îi dea un punct de sprijin, [114]

---

ritori"), ci să formulăm premisa minoră și, mai ales, ceea ce leagă premisa minoră și propoziția universală, adică termenul mediu. Bacon susține că această formulare a termenului mediu întrerupe mișcarea minții, care, în inducție, este una singură și este continuă.

[726] Silogismul este, prin urmare, o demonstrație în două etape. Între aceste două etape însă legătura este ruptă, deci mintea nu le poate parcurge în mod firesc pe fiecare.

[727] „Interpretarea naturii" sau „noul organon" este „arta" la a cărei dezvoltare Bacon a trudit toată viața, însă despre care a scris relativ puțin. Semnificativ, pasajul corespunzător din *DAS* se încheie fără ca interpretarea naturii să fie elucidată. Însă, într-o serie de pasaje din *DO*, *PhU*, *HNE* și *NO* Bacon subliniază în mod repetat că această artă ar fi o formă „naturală", corectă și neviciată de judecată inductivă, o mișcare naturală a minții eliberate de pasiuni, idoli și impedimente, dinspre individual spre general. Scopul interpretării naturii este formularea de axiome. Vezi *NO* I, 26, 50, 130 (OFB XI: 74–75, 86–87, 196–197).

[728] Aristotel, *Despre mișcarea animalelor* 699ª.

[729] Homer, *Odiseea* I, 79–82 (Homer 1979: 31–32); Vergiliu, *Eneida* IV, 481–482 (Vergiliu 1980: 141). Atlas este pomenit și în continuarea pasajului din Aristotel menționat în nota anterioară.

și să ofere un sprijin împotriva permanentei fluctuații și agitații a minții, atât de asemănătoare cu o nouă Cădere.[730] De aceea s-au grăbit omenii dintotdeauna să stabilească niște principii universale spre care să se îndrepte și pe care să le invoce în nesfârșitele lor dispute.

Iată deci cum această artă a judecății nu este altceva decât reducerea propozițiilor la principii, respectiv la termeni medii. Principiile sunt cele cu care toți cad de acord, și sunt scoase de sub incidența argumentării. Termenul mediu este însă la libertatea fiecăruia, și oricine îl poate inventa sau postula. Reducția sau reformularea este de două feluri: directă și inversă. Prima este atunci când o propoziție este redusă la un principiu dintre cele pe care ei le numesc *demonstrație ostensivă*[731]. A doua este atunci când contradictoria unei propoziții este redusă la contradictoria principiului, adică ceea ce ei numesc *per incommodum* sau demonstrație prin reducere la absurd. Numărul termenilor medii din această propoziție poate să fie mai mare sau mai mic[732], și, tot așa, ei pot să fie mai îndepărtați sau mai apropiați de principiul de pornire.

Această artă are însă două doctrine, sau două moduri de predare diferite: unul prin precepte și direcții, al doilea prin explicații. Primul construiește și arată forma secvenței logice, a variațiilor și formelor flexionare din care pot proveni erorile. Pentru a construi această doctrină și o astfel de structură trebuie pornit

---

[730] Pentru Bacon, efectul principal al Căderii este dezordinea facultăților intelectuale și permanentul conflict care există la nivelul minții umane, între facultățile inferioare și rațiune. În același sens, o minte care se lasă stăpânită de idoli (iar agitația mentală și incapacitatea minții de a se opri este un astfel de idol, vezi *NO* I, 48 în OFB XI: 85) este o minte care cade a doua oară. Bacon folosește această imagine a unei a doua căderi pentru mințile stăpânite de idoli în *HNE* (OFB XII: 8–9).

[731] Un raționament care demonstrează aceeași concluzie sau una derivată din aceasta.

[732] Este vorba deci de un argument în mai mulți pași, cu mai multe feluri de termeni medii, de generalități diferite.

de la părțile argumentației, și anume de la propoziții, respectiv de la părțile propozițiilor, mai exact de la cuvinte. Această parte a logicii este cuprinsă în *Analitice*[733].

A doua doctrină a fost introdusă pentru simplificarea procedurilor și pentru a ne asigura că ne aflăm pe drumul cel bun. Ea dezvăluie formele mai subtile ale sofismelor și ale altor argumente vicioase și încâlcite, și oferă respingeri ale acestora, adică ceea ce se numește *respingerile sofistice*[734]. Căci, deși, așa cum bine zice Seneca[735], argumentele falacioase grosiere seamănă cu jongleriile scamatorilor – deși nu prea știm cum sunt făcute, vedem prea bine că nu sunt ceea ce par a fi –, argumentele mai com- [115]
plexe și mai subtile nu doar că ne pun în încurcătură, dar ne și întind serioase capcane în calea judecății.

Această parte a respingerilor este bine tratată de Aristotel, dar și mai bine de Platon cu propriul său exemplu, nu doar în modul în care i-a reprezentat pe sofiști în dialogurile sale, dar chiar în portretul lui Socrate, cel care pretindea că nu afirmă nimic, ci doar infirmă ceea ce a fost afirmat de un altul[736], și exprima astfel, una câte una, toate formele de respingeri ale argumentelor falacioase. Chiar dacă am spus că principalul folos al acestei doctrine este în respingerea argumentelor, este totuși clar că într-o formă coruptă și degenerată aceeași doctrină se poate folosi pentru a înșela și pentru a contrazice. Lucru multă vreme considerat de mare importanță în dezbateri; și, într-adevăr, nu putem nega că el este folositor. Însă diferența dintre [această folosire a respingerilor sofistice] și prima este cam cum s-a spus despre diferența dintre oratori și sofiști, că unii sunt precum ogarii, au un mare avantaj atunci când aleargă întins, în timp ce alții sunt precum iepurii, au un mare avantaj atunci când

---

[733] Tratatele lui Aristotel despre demonstrație, *Analitica primă* și *Analitica secundă* (a treia și a patra parte din colecția *Organon*).

[734] Titlul ultimului tratat din *Organon*.

[735] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola XLV (Seneca 1967: 108).

[736] De pildă, Platon, *Theaitetos* 150^{b-e} (Platon 1975–1993, VI: 191–192).

trebuie să schimbe brusc direcția, ceea ce este, până la urmă, un avantaj pentru creatura mai slabă.

Totuşi, trebuie subliniat că această doctrină a respingerilor are o aplicație mai largă decât se crede de obicei în diverse alte părți ale cunoaşterii, dintre care unele sunt mai dezvoltate, altele mai rămase în urmă sau lipsesc cu desăvârşire. Mai întâi, acea parte numită uneori logică, alteori metafizică, care se referă însă la substanțe şi atributele lor, nu este decât o parte a respingerilor sofistice descrise mai sus. Ce e altceva decât un sofism al sofismelor să ne jucăm cu echivocul şi ambiguitatea cuvintelor şi a frazelor, mai ales a celor mai generale, a celor care intervin în fiecare investigație?[737] Cred că adevăratul folos şi buna folosință a cercetării cu privire la *majoritate*, *minoritate*, *prioritate*, *posteritate*, *identitate*, *diversitate*, *potență*, *act*, *totalitate*, *părți*, *existență*, *privație* şi altele asemenea ar fi doar discutarea critică şi avertizarea împotriva ambiguităților limbajului. Tot aşa în ce priveşte distribuirea lucrurilor în grupe sau mulțimi, pe care le numim categorii sau predicate, nu sunt altceva decât avertizări împotriva confuziei înspre care ne duc definițiile şi diviziunile.

Există şi o altă variantă de a seduce judecata, nu prin subtilități încâlcite, ci prin puterea impresiei provocate, adică nu lăsând rațiunea perplexă, ci amuțind-o cu puterea imaginației. Această parte însă ar fi distribuită mai potrivit în locul în care voi vorbi despre retorică.

[116] *Marile respingeri sau despre idolii înnăscuți şi dobândiți ai minții umane*

În sfârşit, există şi un alt tip de greşeli în mintea umană, mai grave şi mai profunde decât cele discutate până în acest loc, greşeli de care nu s-a ocupat nimeni până acum şi pe care

[737] Această formă de eroare este numită în *DAS* „eroare de interpretare", *elencos hermeneias* (SEH I: 641 / IV: 430).

cred că e util să le semnalez în acest loc, pentru că îndreptarea lor ar contribui mai mult decât orice altceva la rectificarea puterii de judecată. Forța acestor erori speciale vine din faptul că ele nu orbesc şi nu seduc intelectul în chestiuni particulare, ci în general, îl infectează şi îl corup „pe dinăuntru". Pentru că mintea umană, de la natură, nu este o oglindă clară şi netedă, în care razele lucrurilor să se reflecte în mod corect[738]; dimpotrivă, e mai curând ca globul de sticlă al magicianului, plin de umbre, superstiții şi impostură. Iată de ce trebuie corectată, eliberată şi exorcizată. Pentru aceasta voi discuta aici mai întâi falsele aparențe care au pus stăpânire pe noi, provenind din chiar natura generală a minții.[739] Voi da mai multe exemple din aceste [erori periculoase], începând chiar cu acea instanță în care se găseşte rădăcina oricărei superstiții, şi anume credința că *mintea oricărui om rezonează mai degrabă cu propozițiile afirmative sau cu acțiunile care o afectează, decât cu negațiile sau cu privativul.*[740] Cu alte cuvinte, câteva instanțe pozitive sau predicții confirmate contracarează efectul absențelor sau al infirmărilor; după cum bine i-a răspuns Diagoras celui care i-a arătat, în templul lui Neptun, marele număr de picturi înfățişându-i pe cei care au

---

[738] Literal: sub un unghi de reflexie egal cu unghiul de incidență. Bacon foloseşte aici legea reflexiei pentru a măsura distorsionarea minții: aşa cum o oglindă strâmbă modifică unghiul sub care se reflectă razele, creând o imagine distorsionată, la fel şi mintea umană are o distorsiune naturală fundamentală în chiar facultatea ei supremă, intelectul. Această metaforă a oglinzii deformate apare şi în *NO* I, 41 (OFB XI: 80–81), în cadrul discuției despre „idolii tribului". Vezi şi *DAS* (SEH I: 643 / IV: 431).

[739] Este vorba despre o discuție a ceea ce în *NO* va purta numele de „idoli". Termenul de *idola* apare şi în *DAS*, dar este absent din *AL* (cu excepția titlului din margine). În *DAS* aceste tipuri de erori se vor numi sofisme ale imaginației sau sofisme idolatre, *elenchos imaginum sive idolorum* (SEH I: 643 / IV: 431).

[740] Ideea este reluată în *NO* I, 46 (OFB XI: 84–85), adăugând că, în constituirea oricărei axiome, puterea unei instanțe negative este chiar mai mare decât a celei pozitive.

scăpat de la naufragiu şi i-au jurat credință zeului, întrebându-l: *Mai crezi acum că e o nerozie să-l invoci pe Neptun pe timp de furtună?* Iar Diagoras i-a răspuns: *Unde sunt pictați cei care s-au înecat?*[741]

Iată şi un alt exemplu, şi anume faptul că *spiritul omului, fiind o substanță uniformă şi netedă, tinde mereu să presupună în natură o mai mare uniformitate şi simplitate decât există de fapt.*[742] De aici vine eroarea matematicienilor care nu se mulțumesc până nu reduc toate mişcările corpurilor cereşti la cercuri perfecte, respingând alte curbe mai complicate şi străduindu-se să nu includă în explicația lor cercuri excentrice.[743] Tot de aici rezultă şi că, deşi există atâtea lucruri monadice în natură[744], care nu seamănă cu nimic altceva, cugetarea umană trebuie numaidecât să găsească relații, paralele şi influențe între ele, chiar dacă le inventează, aşa cum a fost inventat elementul focului pentru a contrabalansa şi completa triada Pământ, Apă, Aer. E incredibil câte astfel de ficțiuni şi fantezii au fost introduse în filozofia naturală de presupusa similitudine dintre acțiunile umane şi arte sau ştiințe, sau de credința că omul ar fi măsura tuturor lucrurilor[745]. Filozofii nu s-au dovedit cu nimic mai buni decât

---

[741] Cicero, *De natura deorum* III, 37. Diagoras era supranumit „Ateul". Replica sa este amintită şi în *NO* I, 46 (OFB XI: 82–83).

[742] Tendința către ordine şi uniformitate a intelectului uman apare şi în *NO* I, 45, ilustrată de „ficțiunea după care în ceruri totul se mişcă în cercuri perfecte" (OFB XI: 82–83). Este explicată cu mai multe exemple în *DAS* (SEH I: 644 / IV: 432).

[743] Este vorba despre programul copernican de simplificare şi transformare a astronomiei ptolemaice moştenite, prin eliminarea ecuanților, adică a cercurilor excentrice.

[744] Vezi *NO* I, 45 (OFB XI: 82–83), iar pentru instanțele monadice *NO* II, 28 (OFB XI: 296–297) şi *supra*.

[745] *Dictum*-ul sofistului Protagoras, vezi Platon, *Theaitetos* 150ª (Platon 1975–1993, VI: 193) şi Aristotel, *Metafizica* 1053ª (Aristotel 2007: 364). Pentru Bacon, această opinie reprezintă unul dintre cei mai periculoşi idoli ai tribului.

ereticii antropomorfiți în chiliile lor[746]; sau decât păgânul Epicur, care presupunea că zeii au formă umană[747]. Epicureanul Veleius n-ar fi trebuit să întrebe de ce a împodobit Dumnezeu cerul [117] cu stele, de parcă ar fi fost un arhitect sau un scenograf priceput.[748] Dacă cel care ar fi făcut lumea ar fi construit după mintea omului, stelele ar fi fost dispuse în forme plăcute ochiului şi în structuri ornamentale, ca decorațiile de la cornişele sau de pe acoperişurile caselor. Cu greu s-ar mai fi putut observa pe cer vreo figură geometrică, vreun pătrat, vreun triunghi sau vreo linie dreaptă în infinitatea de stele; atât de diferită este concepția despre armonie şi frumusețe care există între spiritul omului şi spiritul naturii.

Să luăm aminte, din nou, la falsele aparențe impuse asupra minții noastre de natura individuală şi obiceiurile fiecărui om în parte[749], în lumina acelei presupoziții imaginare făcute de Platon cu peştera lui[750]. Sigur că, dacă un copil ar fi crescut într-o grotă subpământeană până când ajunge la maturitate, ar avea, la ieşirea din peşteră, percepții şi imaginații stranii şi neobişnuite. Similar, chiar dacă trăim cu toții cu ochii îndreptați spre Cer şi spre viața viitoare, spiritele noastre sunt închise în peştera propriilor noastre temperamente, umori şi obiceiuri. Şi de acolo provin infinite erori şi nenumărate opinii nejustificate care, dacă nu sunt examinate critic, pun stăpânire pe mintea omenească. Am dat numeroase exemple ale unor astfel de erori, sau umori păcătoase, în cartea I.

---

[746] Antropomorfiştii (secolul IV d.Chr.) alcătuiau o sectă care îi atribuia lui Dumnezeu trup şi caracteristici omeneşti, bazându-se pe o citire literală a pasajelor din Geneza 1: 26–27.

[747] Cicero, *De natura deorum* I, 18.

[748] Cicero, *De natura deorum* I, 9.

[749] Aceste false aparențe corespund „idolilor peşterii" în *NO* I, 42, 53 (OFB XI: 80–81, 88–89).

[750] Mitul platonician al peşterii, *Republica* 514ª–517ª (Platon 1975–1993, V: 312–315).

În sfârșit, să luăm seama la falsele aparențe impuse asupra noastră de cuvinte, de modul în care sunt construite și folosite acestea conform cu opiniile și capacitățile mulțimii.[751] Noi credem că suntem stăpâni peste cuvinte și că știm să le folosim, doar *vorbim ca mulțimea, dar gândim ca înțeleptul*[752], însă cuvintele, precum arcul tătarilor[753], trag înapoi și pătrund în intelectul celui mai înțelept, pervertind și încâlcind judecata. De aceea este absolut necesar ca în orice controversă sau dispută să imităm înțelepciunea matematicienilor și să stabilim, chiar de la început, definițiile cuvintelor și termenilor pe care-i folosim, astfel încât toată lumea să le cunoască și să le accepte, fie că sunt sau nu de acord cu argumentele noastre. Dacă nu facem acest lucru, vom sfârși cu siguranță acolo unde ar fi trebuit să începem, și anume în întrebări și dezbateri cu privire la cuvinte.

În concluzie, trebuie să recunoaștem că nu ne putem vindeca de aceste erori și false aparențe; ele sunt inerente naturii și con-
[118] diției umane. Cu toate acestea, precauția în privința lor (până la urmă, toate respingerile de care am discutat mai sus sunt forme ale precauției) poate fi de natură să ne îmbunătățească judecata. Însă tocmai aceste forme de precauție și aceste respingeri ale falselor aparențe găsesc că ne lipsesc cu desăvârșire.

Despre demonstrația prin analogie

Ne-a rămas să discutăm despre o parte a judecății de o mare valoare care, însă, după părerea mea, este cu totul neexplorată, și anume aplicarea diferitelor tipuri de demonstrații pe diferite

---

[751] Corespunzând „idolilor pieței" în *NO* I, 43, 59 (OFB XI: 80–81, 92–93).

[752] Vezi Aristotel, *Topica* 110ª (Aristotel 1957–1963, IV: 46).

[753] Bacon se bazează probabil pe informația din Fletcher 1591: 67, „[Tătarii] sunt foarte buni călăreți, obișnuind să tragă cu arcul la fel de ușor în spate precum în față".

tipuri de subiecte. Există, în fond, patru tipuri de demonstrații, și anume prin consimțământul imediat al minții sau al simțurilor, prin inducție, cu ajutorul silogismului și prin raționament prin analogie, sau ceea ce Aristotel numea demonstrație sferică, sau circulară[754]. În științe, fiecare dintre acestea are anumite subiecte unde pot fi mai degrabă folosite; așa cum există și o serie de alte subiecte din care unele din aceste demonstrații trebuie cu totul excluse. Adesea, tocmai faptul că ne-am mulțumit cu demonstrații mai puțin riguroase în anumite domenii, sau, dimpotrivă, că am căutat mereu demonstrații certe în alte domenii, a fost una dintre cauzele principale pentru care cunoașterea n-a mers înainte. Voi sublinia deci ca deficientă arta distribuirii și atribuirii demonstrațiilor potrivit analogiei științelor.

Sarcina reținerii și fixării cunoașterii cade fie în slujba scrisului, fie în cea a memoriei. Scrisul este de două feluri:cu privire la forma literelor, respectiv cu privire la ordinea în care sunt notate lucrurile. Arta caracterelor, sau a notelor vizibile ale cuvintelor și lucrurilor, are o foarte strânsă legătură cu gramatica, așa că voi vorbi despre ea în acel context. În ce privește dispunerea și ordinea cunoașterii pe care o păstrăm prin scris, avem mai întâi rezumatele sau notele luate pe anumite subiecte și organizate pe titluri.[755] Îmi sunt cunoscute criticile aduse acestui mod de a organiza cunoașterea, despre care se spune că încetinește rapiditatea lecturii, ba chiar că slăbește memoria sau o încurajează

---

[754]Aristotel, *Analitica primă* 57[b] (Aristotel 1957–1963, II: 181–182).

[755] Avem în prezent mai multe astfel de caiete de note (*common-place books*) care i-au aparținut lui Bacon. Unele conțin aproape exclusiv citate, expresii, maxime celebre în latină, engleză, dar și în italiană, spaniolă sau franceză; altele conțin note personale, observații și experimente, sau planuri de cărți etc. Probabil cel mai interesant și mai discutat este *Commentarius solutus*, publicat deja în ediția SEH și conținând notații din 1608. Dintr-o epocă mai timpurie este *PFE* (1594–1595), care va fi publicat în OFB I.

să lenevească.[756] Cu toate acestea, cunoașterea nu poate fi ageră și plină de idei decât într-un om bine pregătit și dedicat studiului. Iar luarea de note, organizată pe titluri, este un lucru extrem de important în timpul studiului; este exact ceea ce asigură bogăția descoperirii și ceea ce dă forță judecății. E adevărat, pe de altă parte, că, din metodele de organizare a notelor cu ajutorul titlurile pe care le-am văzut, nici una nu e suficient de bună, pentru că poartă amprenta unei școli, și nu pe cea a lumii; asta când nu se referă la lucruri comune sau nu sunt împărțite în titluri pedante și cărturărești, fără nici un folos practic.

[119] În ce privește cealaltă parte esențială a păstrării și înregistrării cunoașterii, adică memoria, găsesc că avem de-a face cu o facultate prea puțin explorată. E drept, există o artă a memoriei[757]; îmi pare însă că există precepte mai bune [de dezvoltare a memoriei] decât formulează această artă, ca și practici mai eficiente decât cele prescrise de ea. Este cu siguranță evident că arta memoriei, așa cum este, poate duce la demonstrații de forță ostentative; însă, în ce privește folosul practic, modul în care se prezintă ea în momentul de față este cu totul lipsit de utilitate. Nu pentru că ar fi complicată, sau periculoasă pentru memoria naturală,

---

[756] Practica organizării cunoașterii în astfel de *common-place books* s-a bucurat în ultimii ani de tot mai multă atenție din partea istoricilor. Pentru o trecere în revistă, vezi Blair 2010; vezi și Blair 1992.

[757] Sub numele de artă a memoriei erau prezentate și discutate o serie de tehnici mnemonice de a reține argumente complexe prin asocierea lor cu imagini care se imprimă în memorie într-o secvență și o ordine bine definite de „locuri". Punctele-cheie ale unui discurs sau argument erau asociate imaginilor cele mai frapante din această secvență. Structura putea să fie organizarea arhitectonică a unei clădiri etc. Există modele antice sau renascentiste pentru astfel de arte ale memoriei, dezvoltate inițial în retorica clasică, însă asociate mai apoi filozofiei naturale sau magiei naturale. Vezi Yates 1966. Un posibil model renascentist este Giovanni Battista della Porta, *Ars reminiscendi* (Napoli, 1602). Vezi și Lewis 2009.

aşa cum spun unii[758], ci pentru că e stearpă; ea pur şi simplu nu dă rezultate în situaţii şi împrejurări concrete şi serioase. Ce rost ar avea să evaluez modul în care această artă ne ajută să reţinem un mare număr de nume sau de cuvinte, la prima audiţie, sau să reţinem şi să reproducem o mare cantitate de versuri sau de rime; sau să găsim o poantă sau o rimă satirică oricărui lucru, sau să imităm şi să deformăm orice lucru, aducându-i obiecţii frivole sau altele asemenea (lucruri care există din abundenţă şi sunt foarte prezente printre facultăţile minţii, drept care nu e de mirare că pot fi exacerbate prin exerciţiu până când uimesc pe oricine)? Ar fi ca şi când aş discuta serios trucurile scamatorilor, contorsioniştilor şi jonglerilor. Ce fac unii cu mintea, alţii fac cu trupul; tot felul de iluzii şi scamatorii uimitoare fără vreo greutate şi fără nici un folos.

Arta memoriei este de fapt construită pe două direcţii: una priveşte previziunea, cealaltă, folosirea emblemelor[759]. Previziunea ne ajută să renunţăm la căutarea infinită a ceea ce ar trebui să ne amintim şi ne direcţionează căutarea într-un spaţiu mult mai îngust, adică înspre ceva care are o asociere sau o asemănare cu locul mnemonic pe care l-am stabilit. Emblemele reduc opiniile şi doctrinele la imagini sensibile, capabile să producă o impresie mai adâncă în memorie. Din axiomele lor se pot construi practici mai utile decât cele aflate astăzi în uz. În plus, în afara acestor axiome, există şi altele, cu nimic inferioare, privitoare la modul în care putem ajuta şi îmbunătăţi memoria. Însă a venit timpul

---

[758] O astfel de critică este formulată de Cornelius Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum*; el susţinea că arta memoriei încarcă memoria cu atâtea imagini, încât provoacă nebunie.

[759] Emblemele sunt imagini care exprimă în mod simbolic un cuvânt sau un concept. În Renaştere, poezia emblematică devine un mod curent de exprimare pentru discipline precum alchimia, filozofia morală, medicina minţii. Emblemele joacă un rol important în dezvoltarea artei memoriei, dar şi a istoriei naturale. Vezi Ashworth 1996, Lewis 2009, Kiernan în OFB IV: 313.

să mă opresc, pentru că nu e vorba să înregistrez aici decât deficiențele cunoaşterii, nu şi acele lucruri care există, dar sunt prost organizate.

Ne rămâne deci al patrulea fel de cunoaştere rațională, cea care priveşte posibilitatea exprimării sau transmiterii mai departe a cunoaşterii de la unii la alții, şi pe care o voi denumi cu numele general de tradiție sau comunicare a cunoaşterii. Tradiția are trei părți: prima priveşte organul cu care se face transmiterea cunoaşterii, a doua priveşte metoda prin care se face acest lucru, iar a treia se referă la modul în care este ilustrată această transmitere a cunoaşterii.

În ce priveşte organul tradiției, acesta poate fi discursul vorbit sau scrisul. Aşa cum bine spunea Aristotel, *cuvintele sunt imagi-*
[120] *nile gândurilor, iar scrisul, imaginea cuvintelor.*[760] Nu este însă totdeauna necesar să exprimăm cugetarea prin intermediul cuvintelor. Orice este capabil să facă diferențe suficiente între percepțiile senzoriale este, în natură, competent să gândească.[761]

---

[760] Vezi Aristotel, *Despre interpretare* 16ª (Aristotel 1957–1963, I: 206).

[761] În ciuda faptului că exemplele din continuare se referă la comunicarea prin semne, la ideograme sau la un limbaj universal de tip „real", afirmația aceasta se poate citi într-o cheie mai largă, deoarece este extrem de caracteristică şi de recurentă în scrierile baconiene. În teoria baconiană a materiei, orice substanță conține materie tangibilă şi materie pneumatică (spirit) care, printre altele, este înzestrată cu percepție. Aceste percepții sunt însă confuze sau indistincte. Gradele de percepție sunt apoi exprimate în funcție de organizarea spiritelor în materia tangibilă: în corpurile neanimate spiritele sunt „închise" şi „separate", în corpurile animate ele comunică într-un sistem de canale şi ramuri, precum sistemul de vene şi artere din trup, iar în animalele superioare şi la om organizarea spiritelor are, în plus, ventricule sau „celule" care funcționează în chip de centri de comandă. În acest caz, percepțiile devin definite şi distincte, ceea ce extinde discuția deschisă aici de Bacon dincolo de limitele comunicării nonverbale sau ale altor tipuri de limbaj, înspre definiții mai generale ale modelului minții şi cogitației şi ale relațiilor între percepție şi gândire. Vezi *SS* I, 98 şi IX, 842 (SEH II: 380–382, 616). Vezi şi Wallace 1965, Rees 1984.

Vedem astfel cum fac schimburi comerciale popoarele barbare, fără să comunice între ele prin limbaj. Vedem acelaşi lucru în modul în care comunică între ei scufundătorii sau cei muți şi surzi. Mintea se poate exprima prin gesturi, chiar dacă nu foarte exact, totuşi suficient cât să poată permite comunicarea. Vedem de asemenea că este în obiceiul chinezilor[762] şi al regatelor răsăritene[763], să scrie în caractere reale[764] care nu exprimă nici litere, nici cuvinte, ci lucruri sau noțiuni; în aşa fel încât chiar şi în ținuturi care nu vorbesc aceeaşi limbă aceste scrieri pot fi citite, deoarece caracterele în care sunt scrise sunt mai generale decât întinderea obişnuită a limbajului. De aceea şi au aceştia o asemenea vastitate de caractere, tot atâtea, cred, câte noțiuni îşi pot imagina.

---

[762] Bacon preia aici informațiile curente în epocă despre scrisul chinezilor, informații obținute probabil de la Acosta şi González de Mendoza despre caracterele chinezeşti. Vezi Acosta 1590, 1604 şi González de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables... del gran reyno dela China* (Roma, 1585), tradusă în engleză de Robert Parke, *The Historie of the Great and Mightie Kingdome of China* (London, 1588).

[763] Exemplul oferit în Acosta este modul în care chinezii şi japonezii pot comunica între ei, deşi au două limbi diferite: ceea ce scriu este comprehensibil în ambele limbi (Acosta 1604: 441–442). Bacon va folosi acest exemplu al comunicării translingvistice prin scris în *NA* (Bacon 2008: 110–111).

[764] Bacon este probabil primul care foloseşte un termen care va face carieră în secolul al XVII-lea, acela de caracter „real", adică un semn care desemnează lucruri (*res*), şi nu cuvinte, exprimând astfel dezideratul unui anumit tip de limbaj universal care va deveni obiect de studiu, de dispută şi în final de deriziune în a doua parte a secolului al XVII-lea. Vezi John Wilkins, *An Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language* (London, 1668), George Dalgarno, *Ars signorum* (London, 1661). Vezi şi Eco 2002.

Despre semnele lucrurilor

Aceste semne sau caractere ale gândurilor sunt de două feluri: atunci când semnul are o anumită asemănare cu noțiunea sau atunci când desemnarea este arbitrară și se face prin convenție ori acceptare tacită. Hieroglifele sunt de primul fel, și tot așa sunt și gesturile[765]. De fapt, hieroglifele (lucruri de o mare vechime, folosite în special de egipteni, unul dintre popoarele cele mai vechi) sunt, de fapt, o continuare a emblemelor.[766] Cât despre gesturi, acestea sunt un fel de hieroglife tranzitorii, stând în raport cu hieroglifele cam ca cuvintele rostite față de cuvintele scrise, pentru că nu rămân. Pe de altă parte au, în mod asemănător, o afinitate cu lucrurile pe care le desemnează. Astfel, Periandru, fiind întrebat cum se poate păstra o tiranie proaspăt cucerită, l-a pus pe mesager să aștepte lângă fereastră, s-a dus în grădină și a culcat la pământ toate florile mai înalte, comunicându-i astfel că puterea se menține prin eliminarea nobililor și a granzilor care au putere.[767]

Semnele arbitrare sunt caracterele reale, menționate mai înainte, și cuvintele. E adevărat că unii au tot încercat, prin tot felul de cercetări curioase și ipoteze inventate, să găsească o

---

[765] Limbajul gesturilor este și el important în Renaștere. Inițial un stadiu al compoziției retorice, el devine subiectul tot mai multor manuale renascentiste care ajung să susțină că, pentru persuadare, gestica este mai importantă decât mesajul. Vezi Vickers în Bacon 1996: 641 și Vickers 1988.

[766] Aceasta este opinia curentă cu privire la hieroglife în secolul al XVII-lea (de fapt, până la descifrarea lor de către Champollion în 1824).

[767] Bacon adaptează ușor acest episod, care se petrece de fapt într-un lan de grâu, unde Periandru (tiranul Corintului, unul dintre cei șapte înțelepți ai Greciei) retează spicele mai înalte, de față cu trimisul lui Thrasybulos. Vezi Aristotel, *Politica* 1284ª (Aristotel 2001: 185). La Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* I, 100 (Diogenes Laertios 1963: 146) și Herodot, *Istorii* V, 92 (Herodot 1961–1964, II: 68) personajele sunt inversate: Thrasybulos taie spicele, iar solul îi transmite lui Periandru întâmplarea.

relație între cuvinte și lucruri și să considere denumirile ca pe niște rezultate ale acțiunii rațiunii și intelectului asupra lumii.[768] Sunt speculații elegante, care se apleacă cu reverență asupra antichității; însă bazate pe puține adevăruri și cu rezultate foarte modeste.

---

[768] Bacon intră aici într-o polemică celebră la sfârșitul secolului al XVI-lea, cea cu privire la natura limbii originare, respectiv la posibilitățile omului căzut de a recupera această limbă originară. Întrebarea fundamentală era dacă limbile istorice reproduc în vreun fel sau păstrează rudimente ale limbii originare în care Adam, în Rai, a dat nume tuturor creaturilor. O serie dintre umaniștii contemporani lui Bacon afirmau că da: că în ebraică, de exemplu, există elemente ale acestei limbi originare. Dintre scrierile importante care susțineau acest punct de vedere printre contemporanii lui Bacon, una dintre cele mai citite este chiar faimosul poem cosmologic al lui Guillaume Salluste du Bartas, *La Sepmaine* (vezi *supra*, nota 115). Acest punct de vedere este însă puternic contestat de cei care susțineau că episodul căderii din Rai a fost o ruptură completă și că indiferent ce vestigii de înțelepciune sau lumină divină ar mai avea omul după Cădere, acestea nu se datorează păstrării vreunor elemente din limba originară, ci unor revelații istorice cu care bunătatea divină a marcat drumul umanității în toate epocile. Ca urmare, astfel de vestigii se pot căuta la nivel de mesaj cifrat în cărțile sacre sau în scrierile despre lumea naturală, în natură sau în Scriptură, însă vor fi codificate într-una dintre limbile istorice, care nu mai au nimic din limba originară. După cum arată Harrison (2007: 107–120), poziția protestantă favorizează mai curând acest punct de vedere. Pe de altă parte, căutările limbii perfecte transcend, probabil, granițele confesionale, după cum arată Eco 2002. Poziția lui Bacon în această dezbatere este destul de complexă. În acest pasaj particular însă, Bacon apără o poziție care afirmă caracterul instrumental și convențional al limbajului. Dar aceasta nu înseamnă că omul ar trebui să înceteze să caute limba originară, sau că ea i-ar fi totalmente inaccesibilă. Însă cu siguranță că nici una dintre limbile cunoscute nu este o formă „stricată" a limbii originare. Pentru disputa cu privire la poziția lui Bacon în acest punct particular, vezi Bono 1993, McKnight 2006. Pentru discuția cu privire la ceea ce se numea în secolul al XVI-lea „fizica mozaică" sau „filozofia mozaică" (bazată pe credința că Dumnezeu i-a revelat lui Moise nu doar cunoașterea cuvântului lui Dumnezeu, ci și cunoașterea naturii, care a fost apoi încifrată în Scripturi), vezi Blair 2000, Harrison 2007, 1998, Walker 1972.

Această parte a cunoașterii care se referă la numele lucrurilor și la cugetare, în genere, mi se pare cu totul deficitară. Chiar dacă uneori ea poate părea mai puțin importantă, pentru că scrisul și cuvintele sunt atât de folosite în toate celelalte ramuri ale științelor, totuși, pentru că vorbim acum despre o parte care poate fi denumită trezoreria cunoașterii (deoarece cuvintele sunt monedele în circulație prin care se transmit opiniile, așa cum
[121] banii transmit valoarea), e important ca oamenii să nu ignore cu totul faptul că banii pot să fie și altfel, că pot fi făcuți din altceva decât aur și argint. De aceea am considerat important să propun această parte a cunoașterii spre o investigare mai cuprinzătoare decât ceea ce s-a făcut până în prezent.

Privind vorbirea și cuvintele, atenta cercetare a acestora a produs știința gramaticii. Căci omul încă încearcă să ajungă înapoi, la binecuvântarea divină de care propria sa greșeală l-a îndepărtat. Și așa cum s-a luptat cât a putut împotriva blestemului originar prin inventarea tuturor celorlalte arte, tot așa a încercat să se apere de acel al doilea blestem, care a fost confuzia limbilor[769], cu ajutorul artei gramaticii. Uzul gramaticii este mic în limba maternă, ceva mai consistent atunci când vorbim o limbă străină, însă cu adevărat esențial în acele limbi străine care au încetat să fie doar limbile vorbite de un popor sau altul și au devenit limbi ale învățăturii. Îndatoririle gramaticii sunt de două feluri. Una este generală și se referă la învățarea rapidă a unei limbi străine, atât în ce privește vorbirea și comunicarea, cât și pentru a citi și a înțelege autori ai altor limbi. A doua îndatorire este filozofică și privește examinarea puterii și naturii cuvintelor, care nu sunt altceva decât urme și imprinturi ale rațiunii. Această corespondență între cuvinte și rațiune nu a fost însă tratată suficient și în întregime, ci doar ici și acolo. Cu toate acestea, nu o pot raporta ca deficientă; însă cred că ar fi de un mare folos să fie organizată într-o știință de sine stătătoare.

---

[760] Geneza 11: 6–9.

Gramaticii îi aparțin însă, ca apendice, și studiul accidentelor cuvintelor, și anume al măsurii, sunetului, accentului și pronunției lor. Toate astea au dat naștere unor observații foarte curioase atât în retorică, cât și, mai cu seamă, în poezie, unde au fost socotite cu precădere în raport cu versificația, și nu cu argumentul. Mai ales atunci când oamenii scriu versuri în limbile moderne ale învățăturii, însă încearcă să le pună în ritmurile și cadențele antice, îmi pare că situația este foarte asemănătoare în poezie ca și în dans.[770] Așa cum dansul este un pas executat într-un anumit ritm, versul este vorbire ordonată după o anumită cadență. Până la urmă, în aceste situații, simțurile sunt judecători mai buni decât artele:

Prefer ca bucatele cinei noastre
Să placă oaspeților, și nu bucătarului.[771]

Iar cât despre acuzația că unii slujesc în mod servil antichitatea într-un subiect nepotrivit, s-a spus foarte bine că *nimic nu este mai nou decât un lucru vechi care a încetat să se mai potrivească.*

În ce privește scrierea cifrată, ea se poate face cu ajutorul literelor și alfabetului sau direct cu ajutorul cuvintelor. Există multe feluri de cifruri (în afara celor simple, care schimbă pur și simplu locul cuvintelor sau interpun litere ori cuvinte fără semnificație în interiorul unui mesaj, pentru a crea confuzie)[772] și ele se pot clasifica în funcție de natura dispozitivului folosit [122]

[770] Bacon se referă aici la o dezbatere curentă la sfârșitul secolului al XVI-lea în Anglia, cu privire la forma adecvată în care se poate scrie poezie în limba engleză. Vezi Kiernan în OFB IV: 316–317.

[771] Marțial, *Epigrame* XI, 83.

[772] Arta scrierii cifrate era la mare preț în Renaștere, iar Bacon s-a inspirat din mai multe tratate de criptografie, printre care, probabil, Johannes Trithemius, *Polygraphia* (redactată în 1508, publicată postum Oppenheim, 1518), Giovanni Battista della Porta, *De furtivis literarum notis* (Napoli, 1563) și Blaise de Vigenère, *Traicté des chiffres, ou secrètes manières d'escrire* (Paris, 1587). Vezi Kiernan în OFB IV: 318.

pentru descifrare. Aşa precum cifrele sub formă de roată[773], cifrele cu cheie[774], cifrul dublu[775] şi aşa mai departe. Preferința pentru un cifru sau altul trebuie să ia în considerare trei aspecte: să nu fie prea complicat de scris sau de citit, să fie imposibil de descifrat şi să fie deasupra oricărei suspiciuni. Cel mai important lucru este însă să translitereze astfel încât fiecare literă să poată reprezenta orice altă literă. Acest lucru este cu siguranță posibil, în proporție de cel mult cinci la unu între scrierea care trebuie cifrată şi scrierea rezultată, însă fără alte restricții.[776] Această artă a scrierii cifrate are ca pereche arta descifrării. Despre aceasta unii cred că nu este neapărat profitabilă, însă cu siguranță se înşală. Dacă cifrurile ar fi cu adevărat bine alcătuite, multe dintre ele ar fi aproape imposibil de descifrat. Însă cum multe dintre scrierile cifrate sunt foarte prost alcătuite, tocmai pentru că sunt atât de puțini oameni învățați în aceste arte particulare, de multe ori chestiunile cele mai importante sunt lăsate să treacă de la unul la altul în cele mai simple dintre scrierile cifrate posibile.

---

[773] În care se manipulează alfabete scrise pe marginea unor cercuri concentrice, care se pot roti independent.

[774] *Ciphrae clavis*: cifruri folosind mai multe alfabete, şi schimbând literele unele în altele în acord cu o anumită cheie sau cu un anumit număr.

[775] Bacon însuşi construieşte un astfel de cifru, pe care îl prezintă pe larg în *DAS*. Este vorba despre un cifru „biliteral" în care, prin translitерație, se poate reduce totul la şiruri de combinații de două litere. Bacon susține că a inventat acest cifru pe vremea când stătea la Paris (SEH I: 659 / IV: 445), adică în anii 1576–1579. Probabil că interesul pentru scrierea cifrată s-a dezvoltat la Bacon relativ timpuriu, întrucât fratele său, Anthony Bacon, a fost, încă de tânăr, implicat direct în serviciul de spionaj englez, organizat în ultimii ani ai secolului al XVI-lea de patronul şi prietenul fraților Bacon, lordul Essex.

[776] Cifrul lui Bacon transliterează alfabetul în combinații de două litere, *a* şi *b*, luate câte cinci, astfel încât „*a*" este echivalent cu „*aaaaa*", „*b*" cu „*aaaab*", „*c*" cu „*aaaba*" etc.

Mulți m-ar putea acuza că fac în această enumerare a tuturor științelor și artelor particulare, dintre cele mai puțin cunoscute, un fel de trecere în revistă a trupelor științelor, chemându-le la raport una câte una, pentru a le arăta ostentativ calitățile și fără a urmări vreun folos practic. La asta să răspundă cei care se pricep la aceste științe, spunând dacă ceea ce am prezentat aici este doar vorbărie goală sau dacă au găsit, în toate acestea, semințele unei posibile dezvoltări de viitor [pentru aceste științe]. Poate că merită subliniat aici următorul fapt: așa cum lucruri care par importante fiecare în țara lui nu mai sunt privite ca fiind ceva ieșit din comun atunci când sunt aduse în capitala imperiului, tot așa aceste arte, fiind aici plasate lângă cele mai importante dintre științele și artele pe care le-a dat omenirea, par neînsemnate, deși pentru cei care au ales să-și facă din ele o profesie și să le dedice timp și eforturi ele par cu adevărat importante.

A venit însă timpul să vorbim despre metodele de transmitere a cunoașterii[777], cele care au stârnit o mare controversă a timpurilor noastre[778]. Însă, așa cum se întâmplă în chestiunile

---

[777] „Metodă" este folosit aici și în continuare în sensul tradițional de aranjament sistematic sau ordonare a cunoașterii într-un sistem coerent care poate fi învățat sau predat.

[778] Bacon se referă aici la controversa stârnită de propunerea de reformă a logicii avansată la mijlocul secolului al XVI-lea de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515–1572). Ramus formulase o încercare de a înlocui logica scolastică cu o dialectică simplificată, bazată pe o formulare atentă a propozițiilor și pe o metodă care pornea de la general (și mai bine cunoscut) spre particular. Aceasta este prezentată de Ramus ca unică metodă de producere a cunoașterii, aplicabilă la orice domeniu (orice artă sau știință). Scrierile lui Ramus stârnesc controversă în Franța aproape imediat după ce sunt publicate. Și la Cambridge are loc o controversă pe tema metodei ramiste, în anii 1570–1590, între Everard Digby (1550–1592, aristotelician) și William Temple (1555–1627, ramist). Ramus a fost și în secolul XX un subiect controversat. Metoda, dar și influența lui au fost inițial desființate de Ong 1958, pentru a fi apoi reevaluate, în special de Hotson 2007.

politice, unde, dacă într-o întrunire oamenii încep să se certe, rareori se ajunge la vreo concluzie, tot aşa şi în privința învățăturii: acolo unde există controverse, adesea e puțină cercetare propriu-zisă. Iar această parte a cunoaşterii, legată de modalitatea de transmitere, mi se pare atât de puțin cercetată, încât nu o pot raporta altfel decât deficientă.

Metoda a fost plasată în logică, nu întâmplător, ca parte a
[123] judecății[779]. Aşa cum doctrina silogismelor cuprinde regulile de judecată pe baza cărora ceva este inventat, tot aşa doctrina metodei conține regulile de judecată cu privire la ceea ce trebuie transmis mai departe. Pentru că, judecata trebuie să preceadă transmiterii şi să urmeze invenției sau descoperirii. Trebuie spus însă că metoda, sau natura transmiterii cunoaşterii, nu este importantă doar pentru folosirea cunoaşterii, ci este esențială şi în mersul înainte al cunoaşterii. Cum munca unui singur om nu-l poate conduce niciodată până la perfecțiunea cunoaşterii, transmiterea mai departe a cunoaşterii, tradiția, este ceea ce îi inspiră pe ceilalți să continue şi să avanseze. Ca urmare, împărțirea metodelor de transmitere a cunoaşterii se poate face chiar aşa: în metode referitoare la folosirea cunoaşterii, respectiv metode referitoare la mersul înainte al cunoaşterii. Pe primele le putem numi *magistrale*[780]; pe cele din urmă *probative*[781]. Iar

---

[779] Cele două părți sau etape ale dialecticii, atât la Ramus, cât şi la alți autori (inclusiv Cicero), sunt *inventio* şi *judicio*: adunarea şi selectarea materialului, respectiv organizarea materialului pentru a fi prezentat sau transmis mai departe. Ramus îşi divide dialectica astfel: o primă carte se ocupă de *inventio*, urmează apoi două cărți despre judecată, iar ultimele cărți tratează despre metodă. Vezi Vickers în Bacon 1996: 642.

[780] În sensul de dogmatice, cele care nu mai pot fi testate mai departe, ci expun dogme fixe.

[781] În sensul în care preiau, testează, transmit şi duc mai departe cunoaşterea exact prin acest caracter provizoriu şi deschis progresului şi învățării. În *DAS* acest tip de metode se vor numi „inițiatice" (SEH I: 663 / IV: 449), în sensul în care inițierea în mistere îl ducea pe discipol

acestea din urmă par a fi *un drum pustiu şi închis*[782]. Pentru că, aşa cum este acum transmisă cunoaşterea, putem spune că există un fel de contract de transmitere a erorii, de la cel care transmite la cel care primeşte; şi asta pentru că transmiţătorul cunoaşterii vrea s-o transmită mai departe în forma cea mai potrivită pentru a stârni aprobare şi consens, şi nu în forma cea mai potrivită pentru a fi examinată. Iar cel care primeşte cunoaşterea doreşte mai degrabă ca întrebărilor lui să li se găsească un răspuns rapid, decât să îşi adâncească nedumeririle şi să-şi extindă cercetările. El doreşte mai degrabă să nu se mai îndoiască, decât să nu mai greşească. Vanitatea îl face pe cunoscător să-şi ascundă slăbiciunile, iar lenea îl face pe discipol să nu-şi cunoască adevărata putere.

Cunoaşterea care însă este transmisă ca un fir ce încă trebuie desfăşurat – şi încă în mod continuu şi neîntrerupt – trebuie prezentată şi făcută cunoscută, dacă se poate, în aceeaşi structură în care a fost descoperită. Acest lucru este posibil pentru cunoaşterea obţinută prin inducţie. În acelaşi timp, aceasta împiedică cunoaşterea: pentru că nimeni nu ştie cum a ajuns cu adevărat la cunoaşterea la care a ajuns.[783] Cu toate acestea, cineva ar putea, *într-un grad mai mare sau mai mic*, să meargă înapoi pe drumul parcurs de minte şi să coboare înspre fundamentele cunoaşterii sale şi ale asentimentului dat [unor conţinuturi cognitive] şi apoi s-o transplanteze în mintea altuia, exact aşa cum a crescut

---

mai departe pe drumul cunoaşterii, într-un mod în care mintea şi sufletul acestuia erau schimbate şi modelate printr-o serie de probe şi de provocări. Pentru metodele baconiene de transmitere a cunoaşterii, vezi Jalobeanu 2008.

[782] Cicero, *Pro Caelio* XVIII, 42.

[783] Există în inducţie un pas necunoscut, în care mintea „se înalţă" de la particular la general şi care este greu formalizabil şi axiomatizabil. Bacon va încerca totuşi să facă asta în scrierile mai târzii. Aici, *AL* se deosebeşte de *NO* şi *DAS*. Pentru o discuţie despre transmiterea cunoaşterii, după Bacon, vezi Jalobeanu 2008.

ea în propria sa minte. În privința cunoaşterii, e ca în cazul plantelor: dacă vrei să foloseşti o plantă, nu te interesează rădăcinile. Însă dacă vrei s-o transplantezi şi s-o vezi crescând, atunci rădăcinile sunt mult mai importante decât ramurile sau fructele. Tot astfel, în transmiterea cunoaşterii, aşa cum este ea în uz astăzi, oamenii sunt mai atenți la ceea ce este de folos: ca atunci când transportă trunchiul copacului, dar nu şi rădăcina. Rezultatul e util pentru tâmplar, dar dezastruos pentru cultivator. Fie că aveți de crescut ştiințe, fie copaci, trebuie pornit de la rădăcină.

Despre metoda directă, sau cea pentru fiii cunoaşterii

Această metodă de cultivare şi transmitere a fost prefigurată în matematici. În alte domenii însă, n-am văzut-o nici pusă la lucru, nici cercetată cum se cuvine; şi de aceea o consider deficientă.

[124] O altă diviziune a metodei, care are o oarecare afinitate cu prima, a fost adesea folosită de antici, însă a căzut în dizgrație în urma imposturii celor care au transformat-o într-un fel de lumină artificială la care să facă reclamă propriilor mărfuri. Şi aceasta este împărțirea în metoda de transmitere pe care o vom numi enigmatică, respectiv cea pe care o vom denumi exoterică sau accesibilă. Pretenția celei dintâi este că îi selecționează pe cei care pot să primească cunoaştere, eliminând intelectele slabe sau pe cei fără o capacitate suficientă; astfel, cunoaşterea este rezervată unui auditoriu select: acelor minți ascuțite care pot vedea dincolo de văl.[784]

[784] Despre diviziunea ezoteric-exoteric în cunoaşterea naturii, vezi Eamon 1994, Newman 2004. Bacon este considerat în general unul dintre principalii artizani ai „desecretizării" ştiinței, ai trecerii ei în domeniul public (de pildă Gaukroger 2001: 160), însă „Casa lui Solomon" din *NA* are multe asemănări cu structura unei societăți secrete, în care numai un grup de inițiați au acces la întreaga cunoaştere; funcția secretului ar putea fi una protectivă, de diminuare a pericolelor implicate

O altă împărțire a metodelor de transmitere a cunoașterii, una foarte importantă, privește transmiterea cunoașterii prin intermediul aforismelor sau cu ajutorul sistemelor.[785] Ce putem observa aici este că prea adesea și-au făcut unii un obicei ca din câteva axiome și observații, indiferent de subiect, să construiască sistemul solemn și formal al unei întregi arte, umplându-l cu discursuri și ilustrându-l cu exemple, iar apoi digerându-l într-o întreagă metodă formală de transmitere. Pe de altă parte, scrierea în aforisme are multe virtuți remarcabile, virtuți care lipsesc cu desăvârșire celeilalte metode. Mai întâi, îl pune la încercare pe cel care scrie și îl măsoară dacă este superficial sau solid. Pentru că aforismele, în afara celor care țin de comedie, provin, de fapt, din inima și fântâna științelor.[786] Atunci când discursurile ilustrative

---

de extinderea cunoașterii (concomitentă cu sporirea puterii). Cei care afirmă că trăim în „epoca lui Bacon" (de pildă Böhme 1993), una condusă de știință/tehnică, au fără îndoială dreptate, însă nu și atunci când îl învinuie pe Bacon de excesele civilizației sciento-/tehnocratice, căci Bacon pare să fie foarte conștient de „responsabilitatea socială" a științei, pe care încearcă să o controleze printr-o formă de „ezoterism". Vezi Vida 2010.

[785] Diviziunea între aforisme și sisteme, critica sistemelor teoretice și evaluarea pozitivă a aforismelor sunt o constantă în scrierile lui Bacon. Prin aforisme, Bacon nu înțelege o formă literară, ci un anumit tip de construcție verbală care are două proprietăți: este indiscutabil adevărată și are o anumită capacitate generatoare și creatoare de cunoaștere. Aforismele seamănă în multe privințe cu maximele legale: ele sunt principii foarte generale din care se pot desfășura o serie de particulare. De altminteri, în scrierile sale legale, Bacon folosește adesea în mod indistinct termenii „regulă" (un termen latin), „maximă" (provenind inițial din limbajul specific al profesiei juridice în Anglia, franceza juridică) și „aforism" (termenul englezesc corespunzător). Vezi Coquillette 1992: 37. Pentru o discuție mai largă și contextualizată asupra termenului baconian de aforism și asupra utilizărilor acestuia, vezi Vickers 1974.

[786] Lucruri similare găsim într-una dintre primele scrieri baconiene, *A Collection of Some Principal Rules and Maximes of the Common Lawes*, scrisă probabil între 1596 și 1597, însă publicată abia postum, în 1631. Vezi SEH VII: 321.

sunt eliminate, atunci când nenumăratele exemple sunt eliminate, când trecerile, explicațiile, conexiunea sau considerațiile cu privire la ordine sunt eliminate, când se renunță la descrierea aplicațiilor practice, nu rămâne nimic pentru a mai umple aforismele, decât o mare cantitate pură şi simplă de observații. Ca urmare, vor scrie aforisme doar oamenii a căror rațiune este solidă şi bine fundamentată. Dimpotrivă, sisteme sunt o droaie:

> *Astfel este puterea ordinii şi îmbinării*
> *Astfel este frumusețea ce poate încununa lucrurile comune.*[787]

De parcă cineva ar face o mare paradă de arta sa şi, când aceasta ar fi investigată mai atent, s-ar dovedi că nu e mare lucru de capul ei. În al doilea rând, sistemele sunt mai potrivite pentru a câştiga asentimentul tuturor sau pentru a comanda asupra opiniilor. În acelaşi timp, ele sunt mult mai puțin potrivite pentru a pune în acțiune [şi a duce cercetarea mai departe], pentru că toate sunt construite pe un fel de demonstrație circulară, în care o parte o iluminează pe alta, şi astfel întregul pare coerent şi satisfăcător. Dimpotrivă, particularele, fiind dispersate, se potrivesc mai bine cu preceptele dispersate care comandă asupra acțiunilor. În sfârşit, tocmai pentru că reprezintă un fel de cunoaştere sfărâmată, aforismele îndeamnă oamenii să caute mai departe, pe când sistemele, cu aparența lor de completitudine, le dau falsa siguranță că cercetarea a fost deja încheiată.

O altă variantă importantă de a clasifica modalitățile de transmitere a cunoaşterii este în afirmații urmate de demonstrații sau în întrebări urmate de soluții ori răspunsuri.[788] Cea din urmă

---

[787] Horațiu, *Arta poetică*, 242–243 (Horațiu 1980, II: 321, traducere diferită).

[788] Prima este o metodă de predare de tip catehetic sau pe modelul comentariilor sentințelor morale, teologice sau filozofice, foarte folosită în secolul al XVI-lea, iar a doua este metoda scolastică de predare, şi anume formularea de întrebări urmată de dezbatere şi de formularea răspunsului. Vezi *supra*, nota 141.

însă, dacă e practicată fără moderație, ajunge să aducă prejudicii [125]
mersului înainte al cunoașterii. Ar fi ca și când o armată nu poate înainta fără să asedieze fiecare mic fort, fiecare redută, fiecare sat al dușmanului. Dacă ținutul este ocupat, putem merge mai departe, și toate aceste mici redute vor cădea pe rând. Până la urmă, nimeni nu va lăsa o întreagă cetate a dușmanului să-i stea în coastă. În același fel, dezbaterile și disputele trebuie folosite judicios în științe; doar pentru a învinge prejudecățile importante și pentru a îndepărta opiniile false, și nu pentru a stârni certuri, îndoieli sau diferențe de opinie cu privire la mărunțișuri.

O altă împărțire a modalităților de transmitere a cunoașterii se poate face în funcție de subiect sau de materia de care se ocupă. Există o mare diferență între transmiterea și predarea matematicilor, adică a celei mai abstracte dintre cunoașteri, și transmiterea științei politice, care este cea mai practică [formă de cunoaștere]. Și, indiferent ce s-ar fi spus până acum cu privire la necesitatea unei metode unice de transmitere a cunoașterii în orice subiect posibil, vedem că această opinie, pe lângă slăbiciunile vizibile, a avut și efecte nocive, pentru că a făcut, de fapt, primii pași către reducerea cunoașterii la generalități lipsite de conținut.[789] Presiunea acestei metode unice a redus cunoașterea la o mână de păstăi și coji, în timp ce sâmburele cel tare a fost complet expulzat. Dimpotrivă, în ce mă privește, așa cum am permis subiectele particulare în cazul descoperirii și al invenției, consider că e important să avem și metode particulare de transmitere a cunoașterii.

Un alt mod de a împărți metodele de transmitere a cunoașterii este în funcție de premisele și presupozițiile a ceea ce trebuie transmis. Astfel, cunoașterea nouă, foarte diferită de opiniile moștenite, trebuie transmisă în altă formă decât cea care conține premise sau presupoziții familiare pentru toată lumea. Astfel,

[789] Bacon critică aici metoda unică propusă de Ramus și insistă pe importanța coexistenței unor metode diferite de transmitere a cunoașterii, a căror specificitate depinde de subiectul studiat.

atunci când Aristotel îl critica pe Democrit spunând: *dacă ar fi într-adevăr să dezbatem, și nu doar să folosim asemănările* etc.[790], de fapt îi aducea acestuia un omagiu. Pentru că cei ale căror concepții se întemeiază pe opiniile general acceptate au nevoie doar să demonstreze și să argumenteze. Însă aceia ale căror concepții sunt foarte diferite de toate opiniile general acceptate au, în fapt, o muncă dublă: mai întâi trebuie să le facă conceptibile și abia apoi să le demonstreze. De aceea trebuie să recurgă la analogii, metafore și similitudini pentru a se putea exprima.[791] Și tot de aceea, în copilăria cunoașterii, în timpurile întunecate în care toate opiniile care astăzi ni se par comune erau cu totul noi, lumea era plină de parabole și analogii; pentru că altfel oamenii fie ar fi trecut fără să observe pe lângă rudimentele de cunoaștere, fie le-ar fi respins ca paradoxale, înainte ca măcar să le privească și să le judece cu atenție. Astfel, vedem cât de frecvente erau parabolele și similitudinile în cunoașterea celor divine, de exemplu. Ca regulă, am putea spune: *orice știință care nu este în acord cu presupozițiile general acceptate trebuie să ceară ajutorul asemănărilor.*[792]

---

[790] Ellis trimite (SEH I: 667) la *Etica Nicomahică* 1139^{b} (Aristotel 1988: 136), însă în acest pasaj Aristotel nu se referă la Democrit, ci, cel mai probabil, la Platon. Wolff sugerează (Wolff 1910–1912, I: 193–194) *Despre suflet* 405^{b} (Aristotel 2005: 47), care urmează unei treceri în revistă a concepțiilor de până atunci despre suflet, printre ele aflându-se și cea a lui Democrit. Interesant e că Bacon reia acest citat în *DAS* (SEH I: 666 / IV: 452).

[791] Pledoaria lui Bacon de aici este, desigur, *pro domo*. Nu întâmplător Bacon își organizează *NO* sub formă de axiome și subliniază în repetate rânduri că nu oferă cititorului un sistem de filozofie sau o metodă, ci doar anunță și deschide drumul. Nu întâmplător folosește mereu metafore, analogii și similitudini pentru a stimula imaginația și a trezi curiozitatea. La nivel teoretic, Bacon are o destul de elaborată teorie despre comunicarea cu ajutorul analogiei, metaforei, alegoriei și fabulei, teorie care se poate reconstrui din *AL*, *DAS*, *DSV*, *NA* și alte scrieri. Pentru concepția baconiană despre fabule, vezi Giglioni 2012, Manzo 1996.

[792] Vezi Platon, *Omul politic* 277$^{b–d}$ (Platon 1975–1993, VI: 424–425).

Despre înțelepciunea tradiției [126]

Există şi o modalitate de împărțire a metodelor de transmitere a cunoaşterii conform învățăturii moştenite: în rezoluție, sau analiză, respectiv constituție, sau sinteză, sau în ascundere şi cifrare şi aşa mai departe. Toate acestea sunt cunoscute; aici le-am subliniat însă pe cele mai puțin discutate sau practicate. Scopul cu care am făcut această trecere în revistă este ceva mai general, întrucât intenționez să construiesc o investigație completă cu privire la *înțelepciunea tradiției* [sau a tuturor metodelor de transmitere a cunoaşterii], domeniu pe care în prezent nu pot decât să-l marchez ca deficitar.

În această parte a cunoaşterii care priveşte tradiția ar intra, mai departe, nu doar arhitectura generală a întregii opere, ci şi fundamentele şi coloanele ei de susținere luate individual, nu în ce priveşte materialul din care sunt alcătuite, ci în ce priveşte forma şi mărimea. Astfel, tradiția sau transmiterea cunoaşterii trebuie să ia în considerare nu doar structura şi dispoziția argumentului sau a subiectului, ci şi propozițiile individuale, şi nu doar în ce priveşte valoarea lor de adevăr, cât şi în ce priveşte limitele şi maniera în care sunt rostite. Iar în această privință, intervenția lui Ramus de a reintroduce regulile de construcție a propozițiilor („valabil universal", „valabil despre toți" etc.) a fost salutară[793], spre deosebire de dezastrul pe care l-a provocat

[793] Aristotel formulase (*Analitica secundă* 73ª–74ª, Aristotel 1957–1963, III: 17–22) trei condiții cu privire la premisele necesare din care rezultă o demonstrație ştiințifică, şi anume κατὰ παντός (predicatul trebuie să fie valabil despre toți, *de omni*), καθ'αὐτό (predicatul trebuie să exprime esența subiectului, „în sine"-le său, *per se*) şi καθόλου πρώτον: (predicatul trebuie sa fie el însuşi un universal, *universaliter primum*). Ramus le-a denumit pe acestea „legi" şi le-a propus drept reguli aplicabile discursului în general, nu doar demonstrației din premise necesare. Prima lege, numită „legea adevărului", cere ca propozițiile să fie adevărate despre toate instanțele. A doua, „legea dreptății", cere ca ele să fie adevărate la nivelul esenței, iar cea de-a treia, „legea înțelepciunii", cere ca propozițiile să fie

cu diviziunile lui[794]. Și totuși (ca în fabulele anticilor unde lucrurile cele mai valoroase erau păzite de cele mai urâte bestii) chiar succesul într-o direcție l-a dus la pierzanie în cealaltă. Chiar dacă intenția lui a fost lăudabilă, ar fi fost nevoie de o îndrumare mult mai atentă pentru a face axiomele convertibile[795], fără să devină circulare, goale de conținut, statice sau autoreferențiale.

Celelalte considerații cu privire la rolul propozițiilor în transmiterea cunoașterii se referă în special la acele propoziții esențiale care funcționează ca limite ale dimensiunilor unei științe. Orice cunoaștere are o adâncime (care îi dă adevărul și substanța, adică ceea ce o face să fie solidă), însă putem spune că are și o longitudine și o latitudine, în funcție de poziția, sau latitudinea, ei printre celelalte științe și de longitudinea ei cu privire la acțiune.[796] Și asta de la cele mai generale [axiome] până la preceptele cele mai particulare. Latitudinea ne dă reguli cu privire la modul în care o cunoaștere se poate amesteca în domeniul celeilalte, și asta corespunde regulii pe care ei o numesc regula „valabilității în sine". Cealaltă [longitudinea] ne dă o regulă cu privire la gradul de specificitate până la care poate coborî o știință. Aceasta mi se pare și cea mai importantă, însă cel mai puțin studiată. Desigur, ea revine în mare parte practicii; însă este departe de a fi cu adevărat investigată. Vedem cum învățații tind să se

---

ele însele universal adevărate. Vezi Kiernan în OFB IV: 322, Ong 1958, Jardine 1974: 52–53. Bacon nu le prezintă în această ordine, iar regula καθ'αὐτό o menționează câteva rânduri mai jos; însă în DAS ea figurează imediat după primele două (SEH I: 668 / IV: 453).

[794] Dialectica ramistă propune tratarea oricărui subiect în aceeași manieră dihotomică, al cărei rezultat este de tip rezumat organizat al unui subiect. Această metodă a fost intens criticată de unii dintre contemporanii lui Bacon. Vezi Gilbert 1960.

[795] Adică transferabile dintr-un domeniu al cunoașterii într-altul.

[796] Bacon face aici analogia cu harta domeniilor cunoașterii, în care fiecare știință are o poziție relativă la celelalte științe, respectiv la domeniile de aplicabilitate.

ascundă în spatele generalităților și să-și râdă de oamenii care se ocupă de aplicațiile practice; ceea ce nu ajută mai mult la construirea unei științe particulare decât ne-ar ajuta harta universală a lui Ortelius[797] să ne găsim drumul de la Londra la York. Chiar cele mai bune reguli de care dispunem nu sunt mai mult decât niște oglinzi de oțel neșlefuit; pentru ca să vezi în ele imaginile [127]
lucrurilor, trebuie să începi prin a le șlefui mai întâi.

Despre producerea axiomelor

Astfel, regulile pot fi de mare ajutor dacă sunt, mai întâi, prelucrate și șlefuite de practică. Cât de cristaline pot fi ele făcute de la început, și în ce măsură mai pot fi apoi șlefuite pe parcurs, e o întrebare care ar avea nevoie de o cercetare separată, pe care o marchez ca deficitară.

Mai există și o altă metodă de transmitere a cunoașterii la care s-a lucrat prea îndeajuns, și care nici nu este, de fapt, decât o metodă a imposturii: și anume, transmiterea cunoașterii în așa fel încât oamenii pot ajunge să asimileze repede suficient cât să poată părea învățați, fără să fie de fapt astfel. Cam de acest fel este opera lui Raymond Lull, autorul artei care-i poartă numele.[798] Și tot astfel sunt cărțile de *tipocosmie*[799] care s-au scris între timp;

---

[797] Lucrarea lui Abraham Ortelius *Theatrum orbis terrarum* (Antwerpen, 1570) conținea o hartă a întregului glob, *typus orbis terrarum.*

[798] Ramon Lull (c. 1232–1316?), filozof, poet, orientalist și teolog, călugăr franciscan și misionar. Lull era însă celebru în secolul al XVI-lea pentru scrierile sale de artă a memoriei, precum și datorită încercărilor sale de a găsi o *ars magna* care să găsească adevărul și să unifice întreaga cunoaștere. *Ars magna* folosea un alfabet simbolic pentru a reprezenta categorii de principii; literele erau plasate în diagrame geometrice mobile care erau apoi manipulate pentru a obține tot felul de combinații din care, se presupunea, se poate obține un sistem unificat al cunoașterii. Vezi Rossi 2000, Yates 1954, 1966, Culianu 1994.

[799] Un sistem de învățare în care termenii și cuvintele sunt organizate pe clase sau „tipuri". Așa este, de exemplu, *La tipocosmia di Alessandro*

nimic altceva decât agregate de cuvinte care vin din toate artele posibile și care dau aparența că cel care le folosește știe ceva despre respectiva artă. Un fel de colecții de vechituri: au de toate, dar nimic nu este de valoare.

E timpul să trecem acum la acea parte care privește ilustrarea transmiterii cunoașterii, și anume la acea știință numită retorică, sau arta elocinței. O știință excelentă și remarcabil de bine studiată. Chiar dacă în valoare absolută ea este inferioară înțelepciunii, printre oameni ea are mare căutare; lucru ilustrat prin ceea ce i-a spus Dumnezeu lui Moise atunci când acesta se eschiva, tocmai datorită lipsei unei atari abilități: *Aaron va vorbi în locul tău, tu vei fi pentru el precum Dumnezeu.*[800] După cum spune și Solomon: *Cel cu inimă înțeleaptă va fi numit cumpănit, însă cel care posedă elocință va ajunge mai departe.*[801] Cu alte cuvinte, profunzimea înțelepciunii atrage admirația; însă elocința este cea care prevalează într-o viață activă. Cât despre studiul acestei arte, competiția lui Aristotel cu retorii timpului său și experiența lui Cicero, care ne-a lăsat atâtea opere de retorică, sunt dovezi suficiente.[802] Ca să nu mai vorbim de minunatele exemple de elocință de care dispunem în orațiile lui Demostene sau de preceptele artei retorice formulate de Cicero. Toate astea au ajutat îndoit la dezvoltarea acestei arte; astfel, deficiențele pe care le voi semnala [în arta retoricii] vor fi mai degrabă în colecțiile și manualele acestei arte, deci vor privi, oarecum, ajutoarele ei, și nu regulile sau construcția retoricii înseși.

Citolini (Venezia, 1561), unde sistemul de organizare este în șase „zile" (cu trimitere la cele șase zile ale creației).

[800] Exodul 4: 16.

[801] Parafrază la Pildele lui Solomon 16: 21: „Cel ce este înțelept se cheamă priceput; dulceața cuvintelor de pe buzele lui înmulțește știința" (Biblia 2008: 651).

[802] Cicero, *De oratore* III, 35, *Disputațiile tusculane* I, iv, 7; Quintilian, *Arta oratorică* III, i, 14 (Quintilian 1974, I: 227).

Totuşi, pentru a săpa puţin pământul de la rădăcinile acestei ştiinţe, aşa cum am făcut pentru toate celelalte, să spunem că datoria şi funcţia retoricii este să pună la lucru raţiunea pentru a guverna asupra imaginaţiei, pentru mai buna punere în mişcare a voinţei. Vedem că raţiunea este deturnată de la drumul cel drept în trei moduri: prin argumente falacioase şi sofisme, lucru care revine logicii; prin imaginaţie sau impresionare, ceea ce revine retoricii, şi prin intermediul emoţiilor şi al pasiunilor, ceea ce ţine de domeniul moralităţii. Aşa cum în negocierea [128] cu alţii oamenii pot fi influenţaţi cu ajutorul şmecheriei, persistenţei sau vehemenţei, în această negociere cu noi înşine putem fi influenţaţi de argumente falacioase, impresii sau observaţii, ori putem fi luaţi în stăpânire de emoţii sau pasiuni. Desigur, natura umană nu este chiar atât de prost construită încât aceste facultăţi şi aceste arte să contribuie doar la pervertirea raţiunii. Dimpotrivă, ele pot s-o ajute să meargă pe drumul cel drept. Scopul logicii este să ne înveţe forma corectă a argumentului şi să sprijine astfel raţiunea, nu s-o ţină prizonieră. Scopul retoricii este să determine imaginaţia să sprijine demersul raţiunii, şi nu să acţioneze împotriva acesteia. Abuzurile acestor arte apar doar indirect şi sunt provocate de dezbateri.[803] Cred că Platon a făcut o mare nedreptate retoricii atunci când, mânat de o bine întemeiată nemulţumire împotriva retorilor timpului său, a clasat întreaga retorică printre artele plăcerii, în aceeaşi categorie cu arta gătitului, cea care ascunde gustul cărnurilor vechi sub

[803] Scopul logicii este să ajute mintea să raţioneze corect şi să-şi descopere greşelile. Refutarea raţionamentelor eronate poate însă să ajungă un scop în sine, ba chiar specialiştii în această ramură a logicii pot abuza de ea, transformând-o în instrument de manipulare a minţii. În mod similar, retorica poate ajunge o artă a manipulării imaginaţiei împotriva raţiunii. E interesant că Bacon nu discută din acest punct de vedere şi în contextul de faţă a treia artă care poate ajunge să influenţeze raţiunea, şi anume moralitatea, sau filozofia morală.

o varietate de sosuri și arome, manevrând plăcerile gustului.[804] Vedem, mai întâi, că discursurile retorice sunt mult mai preocupate să înfrumusețeze binele decât să deghizeze răul. Apoi, nimeni nu poate vorbi mai onest decât acționează sau decât gândește. Așa cum bine a remarcat Tucidide în ce-l privea pe Cleon[805], care, tocmai pentru că sprijinea adesea nedreptatea, era foarte pornit împotriva elocinței și a vorbirii frumoase, știind foarte bine că nimeni nu poate vorbi frumos despre nedreptăți strigătoare la cer. După cum elegant spunea Platon: *Dacă am putea vedea virtutea, am fi cu toții cuprinși de dragoste.*[806] Iar dacă nu o putem arăta simțurilor, într-o formă corporală, următorul pas ar fi s-o arătăm imaginației, viu reprezentată. Pentru că a o arăta doar rațiunii, prin argumente subtile, a fost un lucru pe bună dreptate criticat la Chrysippos Stoicul, cel care voia să impună pur și simplu virtutea, prin argumente irefutabile, fără nici o înțelegere pentru voința omului și capacitatea lui de alegere.[807]

În sfârșit, dacă pasiunile ar fi maleabile și obediente în fața rațiunii, atunci cu siguranță că n-ar fi mare nevoie de exercitarea unei capacități de convingere și persuasiune, nici de argumente

---

[804] Platon, *Gorgias* 462[d–e], 465[d–e] (Platon 1975–1993, I: 313–314, 316–317).

[805] Tucidide, *Istoria războiului peloponesiac* III, 40 (Tucidide 1966: 329–330).

[806] Platon, *Phaidros* 250[d], referindu-se la vederea înțelepciunii: „vederea este cel mai răzbătător dintre toate simțurile care se nasc prin trupul nostru, și totuși înțelepciunea pură nu poate fi supusă prin vedere. Dacă imaginile ce s-ar desprinde din substanța ei s-ar oferi privirii cu aceeași limpezime, cât de năprasnice ar fi iubirile pe care le-ar stârni!" (Platon 1975–1993, IV: 449). Cicero, *Despre îndatoriri* I, V, îi atribuie lui Platon ideea după care vederea „faptului moral" ar provoca „iubirea de înțelepciune" (Cicero 1957: 45). Pasajul platonician este redat mai exact în *Despre supremul bine și supremul rău* II, xvi, 52 (Cicero 1983: 90).

[807] Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău* IV, xi, 28 – xii, 29 (Cicero 1983: 157).

indirecte adresate voinței, ci am exprima totul prin propoziții simple și demonstrații. Pasiunile se află, însă, într-o continuă stare de rebeliune și răscoală:

văd ce este bine
și-ncuviințez, dar urmez ce-i rău.[808]

În aceste condiții, rațiunea ar deveni cu totul captivă și n-ar mai fi altceva decât sclava pasiunilor, dacă elocința retoricii n-ar acționa asupra imaginației și n-ar câștiga concursul ei, aducând-o din tabăra pasiunilor în cealaltă, creând astfel o confederație a rațiunii și a imaginației împotriva pasiunilor. Și pasiunile, și rațiunea poartă în ele o tendință către bine. Diferența este însă că, pe când pasiunile sunt strict limitate la prezent, rațiunea privește spre viitor și către toate timpurile.[809] De aceea, de altfel, când clipa prezentă umple imaginația, aceasta reduce la tăcere rațiunea. Elocința și persuasiunea fac însă ca lucrurile îndepărtate să ne apară ca prezente, și astfel rațiunea poate triumfa, înfrângând revolta imaginației. [129]

Prin urmare, nu putem acuza mai mult retorica de faptul că ar înfrumusețа răul, decât putem învinui logica pentru existența sofisticii sau moralitatea pentru existența viciului.[810] Doctrina contrariilor este întotdeauna aceeași, chiar dacă se poate folosi în moduri diferite.[811] De asemenea, logica diferă de retorică

---

[808] Ovidiu, *Metamorfoze* VII, 20–21 (Ovidiu 1957: 135, traducere ușor modificată).

[809] Aristotel, *Despre suflet* 433[b]: „Căci intelectul îți poruncește să reziști în numele viitorului, pe când apetitul <te îndreaptă spre> ceea ce este imediat, căci plăcerea de moment pare a fi o plăcere absolută și un bine absolut, fiindcă ea nu vede viitorul" (Aristotel 2005: 205–207).

[810] Bacon reia unele argumente în favoarea retoricii din Aristotel, *Retorica* 1355[a–b] (Aristotel 2004: 87–89), dar le dezvoltă considerabil. Vezi și Vickers 1996.

[811] Vezi Aristotel, *Retorica* 1355[a]: „Dintre celelalte arte, nici una nu formulează concluzii contrare, în schimb, doar dialectica și retorica fac

nu doar în modul în care diferă pumnul de palmă, unul strâns, alta deschisă[812]; ci mai degrabă în felul următor: logica ține rațiunea din scurt și o obligă să fie exactă și conformă cu adevărul. Retorica o manevrează liberal, așa cum o găsește manifestată în opiniile populare și în obiceiuri. De aceea Aristotel a plasat în mod înțelept retorica între logică, pe de-o parte, și cunoașterea morală sau civilă, pe de altă parte, ca participând într-un fel la ambele. Demonstrațiile logicii sunt mereu aceleași, indiferent cine le formulează. Însă demonstrațiile și argumentele retoricii diferă în funcție de auditoriu:

Un Orfeu în păduri, un Arion între delfini.[813]

Această aplicație, sau perfecționare a ideii, se poate extinde mai departe: dacă un om trebuie să vorbească despre același lucru cu mai multe persoane, ar trebui să vorbească cu fiecare în alt fel.

Despre înțelepciunea discursului privat

În această parte civilă a retoricii discursului privat, marii oratori au multe lipsuri; respectând formele vorbirii frumoase, ei limitează adesea exact aplicabilitatea discursului [la cazuri particulare]. Prin urmare, n-ar fi lipsit de interes să recomandăm exact în acest punct o cercetare mai amănunțită, fie că o plasăm aici, fie că o plasăm în partea referitoare la politică.

---

acest lucru; căci amândouă se aplică asemănător chestiunilor contrare" (Aristotel 2004: 89).

[812] Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău* II, vi, 17 (Cicero 1983: 75), *Orator* XXXII, 113 (Cicero 1973, II: 350) și Quintilian, *Arta oratorică* II, xx, 7 (Quintilian 1974, I: 213–214), atribuindu-i lui Zenon stoicul această opinie. Bacon folosește metafora într-o scrisoare din 1609 către Sir Tobie Matthew, pentru a ilustra relația dintre *IM* și *AL*: „[prima] este față de cealaltă precum *palma* față de *pumn*, o parte a aceluiași lucru, dar mai largă" (SEH XI: 137).

[813] Vergiliu, *Bucolice* VII, 56 (Vergiliu 1967: 40, traducere diferită).

Culorile binelui şi ale răului, simple şi comparative[814]

Voi trece acum la deficienţele retoricii care, aşa cum am spus, sunt mai degrabă în suita acestei arte [decât în corpul el principal]. Mai întâi, lipseşte cu totul o continuare serioasă a acelor investigaţii făcute de Aristotel în vederea alcătuirii unei colecţii de semne populare ale binelui şi răului, atât simple, cât şi comparative.[815] Acestea ar fi precum sofismele retoricii (despre care am vorbit înainte). De exemplu:

SOFISM
Ceea ce este lăudat este bun, ceea ce este criticat este rău.

RESPINGERE
Prea mult îşi proslăveşte marfa de care-i doritor să scape.[816]

„Rău, rău", zice cumpărătorul, iar de cum pleacă, de cum se [130]
făleşte.[817] Există trei defecte în cercetarea începută de Aristotel. Mai întâi, că nu prezintă decât câteva cazuri. Apoi, nu cuprinde, ataşate, şi respingerile logice corespunzătoare. În sfârşit, nu are în vedere decât o mică parte a modului în care acestea ar putea fi întrebuinţate. Pentru că rolul lor nu stă exclusiv în demonstraţia, cât în impresia pe care o fac imaginaţiei.[818] Multe lucruri au aceeaşi semnificaţie, însă produc impresii diferite; şi e o mare diferenţă între a străpunge ceea ce este ascuţit sau ceea ce este

---

[814] Argumente sau demonstraţii care au aparenţa adevărului. Bacon a construit o adevărată colecţie de astfel de exemple, publicată împreună cu prima ediţie a *Ess* (1597) sub numele „Culorile binelui şi ale răului. Un fragment" (SEH VII: 73–92). Această colecţie, extinsă, va fi inserată în *DAS* (SEH I: 674–688 / IV: 459–472). Aici Bacon alege doar câteva exemple dintre cele deja formulate şi discutate în lucrarea sa timpurie.

[815] De pildă Aristotel, *Retorica* 1362[a]–1366[b] (Aristotel 2004: 119–135).

[816] Horaţiu, *Epistole* II, ii, 11 (Horaţiu 1980, II: 293).

[817] Pildele lui Solomon 20: 14.

[818] Este vorba despre modul în care argumentele retorului afectează şi pun în mişcare imaginaţia mai întâi, iar apoi pasiunile auditoriului.

plat, chiar dacă forța de percuție folosită este aceeași. De pildă, cine nu ar fi mai mișcat când aude spunându-i-se:

Dușmanii tăi se vor bucura de asta
Asta-și dorește și cel din Ithaca, și-Atrizii-ar da plată bună[819]

decât dacă i s-ar fi spus, simplu, *Acest lucru este rău pentru tine.*

În al doilea rând, pentru a relua ceea ce am menționat deja, ar fi nevoie de o colecție, un fel de depozit sau magazie de materiale cu care să mobilăm și să ne ornamentăm discursurile și să ne prezentăm descoperirile. Acesta ar putea fi de două feluri: fie ca un magazin de piese de schimb, din care ne-am putea lua bucăți pentru construcție, fie ca un depozit de discursuri gata făcute, de unde putem lua lucruri făcute de-a gata, potrivite pentru cererile cele mai frecvente. În primul se vor găsi ceea ce voi numi *antiteze*[820], iar în al doilea *formule*[821].

Antitezele lucrurilor[822]

Antitezele sunt teze argumentate pro și contra, uneori complexe și laborioase; pentru a evita însă (cel puțin acolo unde este

---

[819] Vergiliu, *Eneida* II, 104 (Vergiliu 2000: 47, traducere ușor modificată). Vezi și Aristotel, *Retorica* 1362[b]: „în general, contrariul a ceea ce doresc dușmanii noștri sau [a] ceea ce le provoacă bucurie, nouă ne este în chip evident util; de aceea s-a spus: *cu siguranță, Priam se va bucura* [Homer, *Iliada* I, 256]" (Aristotel 2004: 121).

[820] Propoziții contrare de la care se poate porni o dezbatere, o argumentare de tip pro și contra.

[821] Propoziții sau fragmente de discurs care se pot folosi drept introduceri ale unei probleme, drept pasaje de legătură sau uneori drept concluzii ale unor argumente. Bacon susține că oratorul trebuie să aibă un stoc gata pregătit de astfel de elemente de discurs, pe care le poate apoi folosi ca materiale de construcție. Spre deosebire de antiteze, caracterul formulelor nu e creator, ci ele funcționează mai degrabă ca elemente de decor și de legătură între părțile discursului.

[822] În *DAS* Bacon va dezvolta o listă întreagă de astfel de antiteze (SEH I: 689–706 / IV: 473–492), pe cele mai diferite subiecte (inovație,

posibil) prolixitatea înregistrărilor, propun ca semințele variilor argumente să fie organizate în câteva propoziții scurte și penetrante. Aceasta nu cu scopul de a le cita, ci pentru a face din ele un fel de punct de pornire, precum sculul de lână care se poate apoi desface și deșira, când avem nevoie și când avem timp. [Acestor semințe] le putem apoi adăuga citate, referințe la autorități sau exemple[823]:

În privința literei legii	În ce privește intenția legii
Interpretarea care se îndepărtează de litera legii nu e interpretare, ci divinație. Când se îndepărtează de litera legii, judecătorul devine legislator.	Sensul în care trebuie interpretat fiecare cuvânt trebuie colectat din toate operele, luate împreună.

Formulele sunt pasaje și elemente ale discursului care se pot folosi pentru mai multe subiecte și pot servi drept prefață, concluzie, pasaj de legătură, digresiune etc. Așa cum într-o clădire contează foarte mult, atât pentru frumusețe, cât și pentru utilitate, felul în care sunt construite și modul în care sunt

---

răzbunare, iubire, disimulare, popularitate, castitate, invidie, superstiție etc.); unele teme prezente în această listă vor fi reluate în ultima ediție a *Ess* (1625).

[823] Nu întâmplător exemplul care urmează este din domeniul juridic. Bacon sugerează aici un procedeu familiar celor care pregăteau un caz pentru a-l apăra în fața curții. Propozițiile care conțin „semințele" și se pot deșira apoi precum un scul de lână sunt maxime în sens juridic, și anume propoziții generale care conțin în ele posibilități de dezvoltare exterioară (prin particularizarea pe anumite cazuri specifice). Chiar dacă argumentarea pro și contra nu aparține doar juriștilor, ci este tipică pentru Renaștere, exemplul dat de Bacon este un exemplu de dezbatere curentă în lumea oamenilor legii și se referă la ce anume prevalează într-o argumentație juridică, *litera* sau *spiritul* legilor.

dispuse scările, intrările, uşile, ferestrele şi alte pasaje, tot aşa, în discursuri, contează foarte mult elementele de intrare, trecere şi încheiere, atât ca ornament, cât şi din punctul de vedere al efectului produs.

[131] O concluzie în retorica deliberativă[824]:

Astfel putem să îndreptăm greşelile trecutului şi să prevenim nenorocirile care stau să vină.[825]

Ne mai rămân două apendice cu privire la transmiterea cunoaşterii, unul *critic*, altul *pedagogic*. Orice cunoaştere este fie predată de profesori, fie obținută prin eforturi proprii. Dacă partea principală a transmiterii cunoaşterii priveşte în special scrierea cărților, corespondentul ei este *citirea* lor. În acest punct merită făcute următoarele considerații. Mai întâi, cu privire la edițiile autorilor antici şi la corectarea lor, şi anume faptul că prea marea grijă pentru detaliile de corectură a provocat grave prejudicii. Toți aceşti îngrijitori de ediții au presupus că ceea ce ei nu înțeleg a fost o greşeală de redactare; ca de pildă călugărul care a găsit scris în epistolele sfântului Pavel *Demissus est per sportam* (*Şi a fost coborât cu un coş*)[826] şi a corectat, scriind

---

[824] Una dintre cele trei ramuri ale retoricii clasice, alături de retorica demonstrativă şi cea judiciară. Conține argumente care urmăresc persuadarea auditoriului în vederea întreprinderii unei anumite acțiuni. Ce oferă Bacon în continuare este un exemplu de formulă, un element „de-a gata" care se poate folosi în mai multe tipuri de discurs.

[825] Le Dœuff trimite (Bacon 1991: 350) la Demostene, *Filipica întâia* 2: „Căci ceea ce a cauzat nenorocirile voastre în trecut poate deveni motivul cel mai bun pentru speranțe în viitor" (Demostene 1969: 11).

[826] Faptele Apostolilor 9: 25. Wright atrage atenția (Bacon 1876: 314) asupra faptului că în Vulgata expresia este *in sporta*, nu *per sportam*, cum citează Bacon. În *DAS*, exemplul este înlocuit cu un alt amendament textual, de data aceasta referitor la *Istoriile* lui Tacitus (SEH I: 708 / IV: 493–494). Ellis îl identifică pe Justus Lipsius ca fiind editorul criticat de Bacon, iar acuza este nedreaptă, căci varianta în cauză este propusă

Demissus est per portam (*A fost lăsat să iasă pe poartă*), doar pentru că cuvântul *sporta* îi era necunoscut. Cu siguranță o mare parte din erorile edițiilor, deşi nu la fel de stupide şi de ridicole, sunt de aceeaşi factură. Aşa cum bine s-a remarcat, de multe ori cele mai corectate dintre manuscrise sunt şi cele mai puțin corecte.[827]

Al doilea [punct asupra căruia merită să zăbovim] se referă la expunerile şi explicațiile autorilor [îngrijitori de ediții], adăugate sub formă de adnotări şi comentarii, şi care, foarte adesea, trec cu vederea lucrurile obscure şi se extind peste măsură în comentariul celor care sunt extrem de clare.

Al treilea punct [important cu privire la cititul cărților] priveşte epoca în care un text a fost scris, un indiciu care oferă, în cele mai multe cazuri, mare ajutor pentru o interpretare corectă.

Un al patrulea punct se referă la evaluarea critică şi la judecata cu privire la autori, cu ajutorul cărora oamenii pot face o alegere judicioasă în privința cărților pe care le citesc.

Un alt punct priveşte aranjarea sistematică a lecturilor şi organizarea studiului, astfel încât oamenii să ştie în ce ordine să avanseze cu lectura.

În ce priveşte cunoaşterea pedagogică, ea se referă la acel mod de transmitere a cunoaşterii care este propriu tinereții. Şi aici s-ar putea face o serie de considerații, nu lipsite de importanță.[828]

---

doar într-o notă, una care a şi fost, de altfel, înlăturată în edițiile ulterioare (SEH I: 708).

[827] *DAS* va adăuga în acest punct şi alte greşeli tipice ale edițiilor, cum ar fi, de pildă, obiceiul ca editorul sau comentatorul să dedice mult spațiu pasajelor care nu pun probleme, trecând cu uşurință peste cele obscure (SEH I: 709 / IV: 494).

[828] Ceea ce avem aici în următoarele paragrafe este în mod clar doar o schemă, pe care Bacon n-a apucat s-o lucreze mai în detaliu. Este interesant că în *DAS*, înainte de a elabora, Bacon propune ca model de pedagogie colegiul iezuit, spunând că nu s-a inventat niciodată nimic mai bun decât aceste şcoli (SEH I: 709 / IV: 494).

Mai întâi, e importantă ordinea și dispunerea studiilor în timp, ca de pildă cu ce trebuie început și ce trebuie lăsat pentru mai la urmă. Apoi, e important să se înceapă cu ceea ce e mai ușor și să se continue cu lucruri tot mai dificile. E important și în ce ordine sunt parcurse studiile mai dificile, și cum sunt ele predate pentru a putea fi transformate în lucruri mai simple; pentru că una e să înveți să înoți cu ajutorul bășicii de porc umflate, și alta e să înveți să dansezi cu greutăți legate de picioare.
[132] În al treilea rând trebuie considerată transmiterea cunoașterii în funcție de natura și nivelul intelectului [celui care primește]. Mi se pare că nu există vreun defect al facultăților intelectuale pentru care să nu existe un tratament corespunzător, într-un anumit tip de studiu. Așa, de pildă, dacă un copil are o minte de găină, adică dacă n-are dezvoltată facultatea atenției, studiul matematicii ar putea să ofere un remediu. Pentru că în matematici, dacă atenția este deviată chiar un singur moment, totul trebuie luat de la început.

Și așa cum științele au capacitatea de a trata și vindeca anumite facultăți, și facultățile sau puterile sunt atrase către științele de pe urma cărora pot beneficia. Prin urmare, cercetarea care urmărește să vadă ce tipuri de temperamente și intelecte sunt mai potrivite pentru o anumită știință sau pentru alta este o întreprindere cât se poate de înțeleaptă și foarte importantă.[829]

În al patrulea rând, ordinea exercițiilor este de asemenea foarte importantă: și poate ajuta, sau, dimpotrivă, poate aduce prejudicii; așa cum bine observa Cicero, dacă oamenii nu sunt bine sfătuiți cum să-și exercite facultățile, pot ajunge să dezvolte în egală măsură obiceiuri proaste.[830] Astfel, structura, dispunerea și dificultatea exercițiilor trebuie judicios plănuite, ca și

---

[829] Astfel de discuții fac parte din manualele umaniste clasice de educație, cum ar fi Juan Luis Vives, *De tradendis disciplinis* (Antwerpen, 1531). Un tratat foarte popular, de altminteri, în Anglia, în ultimele decade ale secolului al XVI-lea este și Juan de Huarte 1594.

[830] Cicero, *De oratore* I, 33 (Cicero 1973, II: 56).

continuarea sau întreruperea lor. S-ar mai putea adăuga aici şi alte consideraţii, de aceeaşi natură, lucruri aparent simple, însă foarte importante; dar a le trece în revistă pe fiecare ar însemna să ne lungim prea mult. E clar însă că felul în care sunt tratate seminţele şi lăstarii este vital pentru modul cum vor creşte în continuare. Aşa cum s-a observat[831] şi că primii şase regi care au fost, în fapt, tutori ai tânărului stat roman, în copilăria acestuia, au fost şi cauza principală a dezvoltării fără precedent care a urmat. Tot astfel, cultivarea şi îngrijirea minţilor tinere este o operaţie ce are consecinţe atât de importante (chiar dacă iniţial invizibile), ale căror efecte nu pot fi contracarate de oricâte eforturi am depune mai apoi. Merită observat şi cum, de multe ori, facultăţi aparent neînsemnate şi abilităţi obţinute prin educaţie, dacă ajung să fie dobândite sau folosite de oameni mari, în momente-cheie, ajung să producă efecte spectaculoase. Vedem un astfel de exemplu citat de Tacitus. Doi actori, Percennius şi Vibulenus, prin talentul şi abilitatea lor actoricească au provocat o mare dezorganizare în armatele panonice.[832] La moartea lui Augustus se stârnise o răzmeriţă în interiorul armatei, iar comandantul uneia dintre legiuni, Bloesus, a încercat să-i încarcereze pe capii revoltei. Ceilalţi soldaţi revoltaţi au reuşit însă să-i elibereze, nesocotind ordinele. În acest punct, Vibulenus s-a adresat mulţimii, spunând: *I-aţi eliberat pe aceşti nefericiţi, scăpându-i de o moarte crudă şi readucându-i la lumină. Cine-mi va readuce însă fratele şi cine-i va reda lui viaţa? El a fost trimis ca mesager către legiunile din Germania tocmai pentru a discuta*

---

[831] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărţi ale lui Titus Livius* I, 19, referindu-se numai la patru regi: Romulus, Numa Pompilius, Tullus Hostilius şi Ancus Marcius. Următorii doi au fost Tarquinius Priscus şi Servius Tullius.

[832] Tacitus, *Anale* I, 16–22 (Tacitus 1995: 46–50). Bacon schimbă puţin detaliile celor istorisite de Tacitus, însă sensul este acelaşi: jocul actoricesc poate să provoace răscoală şi furie în rândul mulţimii, cu un discurs bazat în întregime pe invenţii şi fabulaţii.

despre cauza noastră comună şi a fost ucis noaptea trecută de
[133] *sălbaticii pe care acesta îi hrăneşte şi îi ține pe lângă el drept călăi pentru propriii lui soldați. Răspunde, Bloesus, ce ai făcut cu corpul lui? Nici cei mai cruzi dușmani nu îți iau dreptul de a-ți îngropa morții! După ce-mi voi fi îndeplinit ultimele îndatoriri lângă corpul lui, cu lacrimi şi îmbrățişări, ordonă să fiu ucis lângă el, iar apoi aceşti tovarăşi ai noştri, în numele a tot ceea ce am făcut pentru ei şi pentru legiune, să fie lăsați să ne îngroape!* Acest discurs a provocat o imensă furie şi o revoltă generală printre soldați, când adevărul era că Vibulenus nu avea nici un frate şi că totul era o invenție; că jucase teatru, de parcă s-ar fi aflat pe scenă.

Pentru a reveni însă, am ajuns [cu expunerea noastră] la sfârşitul părții privind cunoaşterea rațională, pe care am divizat-o altfel decât se procedează în mod tradițional. Cu toate acestea, chiar dacă împărțirea mea este diferită, nu vreau să se creadă că vreau să arunc toate acele modalități de divizare a cunoaşterii pe care nu le folosesc. Am modificat diviziunile tradiționale sub presiunea unei duble necesități. Mai întâi, din punctul de vedere al scopului lor diferit, am grupat împreună toate cele care se aseamănă prin natură, respectiv a celor care au o folosință asemănătoare. Dacă un secretar de stat şi-ar face ordine printre hârtiile din biroul oficial, va pune împreună toate lucrurile de naturi asemănătoare, cum ar fi tratatele, instrucțiunile etc. Însă în cabinetul său particular va adopta o altă ordine şi va pune împreună lucrurile pe care e probabil să le folosească împreună, chiar dacă ele sunt de naturi diferite. Tot astfel, în acest cabinet al cunoaşterii a fost necesar să urmăresc diviziunile conforme cu natura lucrurilor, pe când, dacă ar fi să mă ocup eu însumi de vreo ştiință particulară, voi adopta diviziunea cea mai utilă pentru întrebuințarea cunoaşterii. Al doilea motiv [pentru care am adoptat această împărțire] a fost că expunerea deficiențelor cunoaşterii a avut drept consecință modificarea împărțirii celorlalte domenii. Să presupunem că cunoaşterea moştenită este

[împărțită în] 15; iar cunoaşterea, cu toate deficiențele ei, este 20. Părțile lui 15 nu sunt şi părțile lui 20, pentru că părțile lui 15 sunt 3 şi 5, iar părțile lui 20 sunt 2, 4, 5 şi 10. Iată cum aceste diferite împărțiri nu sunt contradictorii, şi cum nici n-ar putea fi în alt fel.

Să trecem acum însă la o altă cunoaştere, cea care priveşte apetiturile şi voința umană, cea despre care Solomon a spus: *Înainte de toate, fiule, păzeşte-ți inima, pentru că de acolo izvorăsc toate înfăptuirile vieții.*[833] Cei care s-au ocupat până acum de această ştiință îmi pare că au fost asemenea unui om care susține că poate să te învețe să scrii şi să citeşti, însă îți arată doar copii ale literelor alfabetului, sau chiar litere unite în cuvinte, fără să-ți dea nici un sfat cu privire la modul în care să ții pana în mână sau cum s-o porți pe hârtie pentru a forma respectivele litere.[834] Astfel, au construit frumoase manuale şi multe exemple care ne arată minunate portrete ale Binelui, Virtuții, Datoriei, [134]
Fericirii, pe care le-au propus ca scop şi obiect ultim al dorințelor şi voinței omeneşti. Cum să atingi însă aceste minunate scopuri, cum poate fi voința omenească supusă şi modelată pentru a deveni capabilă să urmărească aceste țeluri, nu ne-au spus nicidecum, sau, dacă au făcut-o, a fost într-un mod atât de vag şi de general, încât nu ne ajută cu nimic. Iar nesfârşitele dispute menite a stabili dacă virtuțile morale se găsesc în mod natural în mintea umană sau sunt, dimpotrivă, învățate; sau dacă spiritele generoase pot fi câştigate prin doctrine sau prin

[833] Pildele lui Solomon 4: 23.

[834] Atât Kiernan (OFB IV: 328), cât şi Vickers (Bacon 1996: 649) consideră, urmându-l pe Wright (Bacon 1876: 315), că ținta principală a acestei secțiuni este filozofia morală aristotelică, şi în special *Etica Nicomahică*. Putem citi însă paragrafele care urmează ca o critică mai generală şi mai ancorată în dezbaterile epocii, în care filozofia morală încerca să-şi construiască un drum printr-o complicată negociere a surselor (Aristotel, filozofia stoică, platonismul, epicureanismul, augustinianismul) şi a restricțiilor impuse de discuțiile curente în teologie.

persuadare [retorică], în timp ce vulgul trebuie câştigat prin pedeapsă şi răsplată, şi alte asemenea detalii răsfirate, nu pot înlocui această absență.

Motivul pentru această importantă lipsă cred că este aceeaşi stâncă ascunsă pe care au naufragiat atâtea alte corăbii ale cunoaşterii, şi anume faptul că oamenii n-au considerat niciodată că trebuie să ştie lucrurile comune şi ordinare; deşi cunoaşterea şi judecarea lor corectă ar fi cea mai înțeleaptă dintre doctrinele filozofice. Pentru că viața nu constă din noutăți şi subtilități, ci, dimpotrivă, acestea umplu ştiințele cu o colecție de fapte strălucitoare şi total nefolositoare, care pun în evidență cel mult sofisticarea dezbaterii şi elocvența discursului. Seneca a atras însă atenția foarte bine asupra pericolelor elocinței, spunând *dacă elocința produce nu dorința de a cunoaşte, ci încântarea de sine, atunci dăunează*[835]. Cu alte cuvinte, doctrinele trebuie să fie astfel încât să provoace dragostea de învățătură, şi nu admirația față de maestru. Ele trebuie direcționate în beneficiul auditoriului, şi nu înspre lauda şi fala autorilor. Iar despre cele bune se poate spune, cu cuvintele cu care încheia Demostene: *Dacă veți face ceea ce vă sfătuiesc, veți lăuda nu numai oratorul la momentul respectiv, ci, curând după aceea, vă veți putea lăuda şi pe voi înşivă, datorită îmbunătățirii condiției voastre.*[836]

Apoi, atâtea minți excelente n-ar fi trebuit să se dea bătute, ci să urmeze drumul pe care poetul Vergiliu şi l-a propus, şi pe care a reuşit să-l şi străbată, exprimând cu egală elocvență, ingeniozitate şi cuprindere atât obiceiurile fermierilor, cât şi actele eroice ale lui Enea.[837]

---

[835] Seneca, *Scrisori către Luciliu* epistola LII (Seneca 1967: 128).

[836] Demostene, *Olintica a doua* 31 (Demostene 1979: 60), citat după traducerea în latină a lui H. Wolf (Frankfurt, 1604).

[837] Bacon subliniază aici aceeaşi idee: o ştiință morală trebuie să pornească de la observații privind viața comună, şi să nu se limiteze la precepte sau descrieri de fapte deosebite. Modelul propus este cel al lui Vergiliu, care în *Georgice* a descris viața simplă şi virtuoasă a țăranilor, iar în *Eneida* faptele eroice ale troianului Enea, strămbunul romanilor.

N-am vreo-ndoială în gând, cât de greu e de-a prinde în vorbe
Toate acestea, şi-a da strălucire măruntelor lucruri.[838]

Iar dacă scopul nostru este ceea ce ar şi trebui să fie, şi anume [135]
să scriem cu onestitate nu doar teorii pe care oamenii să le citească atunci când au timp, ci să instruim şi să furnizăm instrumente pentru acţiune şi pentru viaţa civilă, aceste *Georgice ale minţii*[839], privind cultivarea şi îngrijirea spiritului, nu sunt mai puţin importante decât descrierile eroice ale virtuţii, datoriei şi fericirii. Prin urmare, împărţirea principală şi originară a ştiinţei morale pare să fie în două: pe de-o parte modelul exemplar al binelui, p e de alta regimul sau cultivarea minţii. Primul descrie natura binelui, cea de-a doua prescrie reguli referitoare la modul în care putem supune, modela şi transforma voinţa omenească pentru a o direcţiona [spre bine].

Doctrina cu privire la *modelul* sau *natura* binelui se divide mai departe într-una *simplă* şi alta *comparată*: adică tratând fie despre tipurile de bine, fie despre gradele binelui. În cea de-a

---

[838] Vergiliu, *Georgice* III, 289–290 (Vergiliu 1967: 101–102).

[839] Această referinţă pe care Bacon o face la celebrul poem vergilian a stârnit numeroase controverse. Ea trebuie înţeleasă în contextul în care, la sfârşitul secolului al XVI-lea, în Anglia, poemul *Georgice* este subiectul unei pleiade de interpretări, deseori conflictuale. O tradiţie interesantă a umanismului renascentist face din *Georgicele* lui Vergiliu un poem cosmografic şi filozofic despre univers în genere şi despre omul-microcosmos (Wilson-Okamura 2010: 81–82). O altă direcţie de lectură este chiar cea preluată aici de Bacon, şi anume citirea *Georgicelor* ca poem educaţional. De la Thomas Elyot la John Milton, o serie de autori au susţinut că găsim în poemul lui Vergiliu o enumerare a principalelor scopuri şi metode de educaţie (Wallace 2006). *Georgicele* sunt citite şi ca furnizând o metodă de diviziune sau de transmitere a cunoaşterii despre lumea naturală. Există şi interpretări alegorice ale poemului, considerat a trata despre ramurile ştiinţei, virtuţile fundamentale etc. Modul în care se poziţionează Bacon în această complexă moştenire culturală şi printre dezbaterile vremii a fost şi este încă subiect de dispute între interpreţii scrierilor sale. Vezi Tillman 1975, Fish 1972, Wallace 2006.

doua găsim acele nesfârşite dispute şi certuri cu privire la gradul suprem al binelui, pe care unii îl numesc fericire, alții beatitudine, alții bine suprem.[840] Doctrinele despre acesta au fost un fel de religie păgână, şi de aceea au fost abandonate de creştini.[841] Luând seama la ce spunea Aristotel, şi anume: *Oamenii tineri pot fi fericiți într-un singur fel, prin speranță*[842], tot aşa şi noi trebuie să ne recunoaştem minoritatea şi să îmbrățişăm fericirea, care nu este altceva decât speranța cu privire la viitorul omenirii.

Eliberându-ne, prin urmare, din moment ce am scăpat de falsa doctrină a acestui cer al filozofilor, cu care aceştia inventau pentru natura umană un statut mult superior celui pe care-l merită, vedem foarte bine la ce exagerări se ajunsese imitând intensitatea stilului[843] lui Seneca, care spunea: *adevărată măreție e să ai fragilitatea unui om şi siguranța unui zeu.*[844] Ar trebui, prin urmare, să investigăm cu mai multă sobrietate şi spirit critic cercetările lor [în domeniul ştiinței morale].

În ce priveşte natura simplă[845] sau practică a binelui, anticii au descris-o excelent atunci când au vorbit despre formele *virtuții* şi ale *datoriei*, cu situațiile şi formele lor, şi le-au împărțit mai departe după tipuri, părți, domenii de acțiune, fapte şi

---

[840] Vezi, de pildă, Aristotel, *Etica Nicomahică* 1094[a–b], 1097[a]–1098[b], 1099[b]–1100[a] (Aristotel 1988: 7–8, 15–19, 21–23).

[841] Referire la criticile tradiționale aduse filozofiei morale stoice sau epicureice, în ale cărei idealuri de autonomie morală şi libertate individuală contemporanii lui Bacon vedeau manifestări ale idolatriei. Vezi, de exemplu, Philippe Du Plessis-Mornay 1581. Pentru o discuție, vezi Jalobeanu 2010c, 2012b.

[842] Vezi Aristotel, *Retorica* 1389[a], unde se spune numai că tinerii sunt „plini de speranță" (Aristotel 2004: 237).

[843] Retorica clasifica stilul pe trei niveluri: jos, mediu şi intens. Vezi Vickers în Bacon 1996: 650, Vickers 1974.

[844] Parafrază la Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola LIII: „Iată un lucru măreț: să ai slăbiciunea unui om şi liniştea unui zeu" (Seneca 1967: 131).

[845] Conform clasificării de mai sus.

modalități de administrare. În plus, le-au prezentat şi le-au recomandat spiritului şi naturii umane, cu multitudine de argumente şi discursuri frumoase, cuplate cu avertizări şi îmbărbătări care să ne ajute să ținem piept (atât cât îi stă în putere unui discurs) opiniilor corupte şi prejudecăților curente. Similar, gradele binelui, sau ceea ce ține de natura lui comparativă, au fost de asemenea îndelung discutate în doctrina binelui întreit[846], în comparațiile făcute între viața activă şi viața contemplativă sau în distincția făcută între continua luptă şi osteneală de a atinge virtutea şi virtutea deja obținută; sau în discutarea relației între onestitate şi profit; punerea în balanță a unei virtuți în raport [136] cu alta; şi altele asemenea. Ca urmare, această parte [a ştiinței morale] merită raportată ca fiind îndelung explorată.

Cu toate acestea, dacă, înainte de a ajunge să formuleze pe larg noțiunile bine cunoscute cu privire la virtute şi viciu, plăcere, durere şi aşa mai departe, ei ar fi zăbovit ceva mai mult asupra cercetării cu privire la rădăcinile Binelui şi ale Răului şi la ceea ce se ramifică pornind de la aceste rădăcini, ar fi aruncat o mult mai puternică lumină, după părerea mea, asupra tuturor chestiunilor ulterioare, mai ales dacă, pentru asta, s-ar fi consultat cu Natura şi ar mai fi redus din prolixitatea doctrinelor, pentru a le face mai profunde. Cum însă fie nu s-au ocupat deloc de aceste lucruri, fie le-au tratat într-un mod confuz, e important să le reluăm aici, expunându-le într-o manieră mai limpede.[847]

Există în orice lucru o natură dublă a binelui; una în ce priveşte lucrul individual, ca entitate separată şi existentă în sine; alta [privind lucrul] ca parte sau membru al unui corp mai

---

[846] Cu referire la minte, la corp şi la stat, aşa cum este discutat de Aristotel, *Etica Nicomahică* 1108^{b}–1109^{a} (Aristotel 1988: 46–47).

[847] În *DAS* Bacon explicitează acest paragraf, adăugând că va relua şi clarifica cercetarea cu privire la rădăcinile şi izvoarele moralității, pentru că e mai important „să deschidem şi să curățăm izvoarele moralității, înainte de a ne apuca de cultivarea minții" (SEH I: 717 / V: 6).

mare.[848] Dintre acestea, a doua este mai mare, sau mai demnă de investigație, întrucât tinde spre conservarea unei forme mai generale. Vedem astfel că există în fier o atracție particulară pentru magnet; însă, dacă fierul depășește o anumită cantitate, își va ține în frâu afecțiunea pentru magnet și, ca un bun patriot, va tinde să se unească cu pământul, care este regiunea și țara tuturor corpurilor masive.[849] Tot așa, vedem în continuare că apa și toate corpurile masive tind să se miște către centrul pământului. Pe de altă parte, dacă ajung în situația de a produce o ruptură în continuitatea naturii, atunci ele vor tinde mai degrabă să se miște în sus, îndepărtându-se de centrul pământului, încălcându-și astfel datoria față de pământ, în defavoarea celei pentru lume ca întreg.[850] Această dublă natură a binelui, ca și capacitatea de a compara între cele două părți ale sale, este mult mai bine imprimată asupra naturii umane, cel puțin asupra

[848] Este vorba de tendința individuală de prezervare, respectiv tendința de „sociabilitate", de a fi parte dintr-un întreg. În *DAS* Bacon va numi aceste două „părți" ale binelui „bine individual", respectiv „bine al comuniunii" (SEH I: 717 / V: 7). Interesant e că Bacon le generalizează, face din ele tendințe care acționează în orice parte de materie. Cu alte cuvinte, mintea umană prezintă doar o diferență de grad, complexitate și organizare când vine vorba de a tinde spre binele individual și general, în raport cu exemplele fizice oferite mai jos.

[849] Bacon va folosi această explicație în termeni de „bine" și de „datorie" a atracției și în *SS*, pentru a explica situații în care, din mai multe atracții sau interacțiuni, corpurile par să „delibereze" și să „decidă" în direcția cărei forțe ar trebui să acționeze sau să se miște. Exemplul dat aici evaluează pur atracția magnetică și gravitațională în termeni de impuls de a acționa conform unui bine specific, respectiv conform unui bine mai general (care ar avea în vedere o coerență sau o conservare a sferei sublunare în genere).

[850] Pentru Bacon, materia este continuă, nu există vid în natură. În acest sens, în situațiile în care mișcarea spre centrul pământului ar produce un gol sau un vid, devine prevalentă cealaltă tendință, de conservare a comunității, sau de „sociabilitate", și corpurile nu se mai mișcă în jos, ci în sus. Vezi și Rees 1975a, 1975b, 1996.

aceleia care nu este total degenerată. Şi pentru om, conservarea datoriei către societate trebuie să fie mult mai importantă decât conservarea vieţii şi a bunăstării individuale. După cum spun memorabilele cuvinte rostite de Pompeius Magnus, când, după numirea lui într-o comisie publică însărcinată cu aducerea de provizii pentru a combate foametea, fiind sfătuit cu insistenţă de prieteni să nu se hazardeze pe mare pe timpuri de furtună, le-a spus *Necesar este să plec, nu să trăiesc*[851]. Putem spune că n-a existat vreodată vreo filozofie, religie sau orice altă disciplină care să nu fi ridicat în slăvi binele public în defavoarea binelui privat şi individual; şi nici una nu a mers mai departe în acestea decât sfânta credinţă. Acelaşi Dumnezeu care a dat legile naturii şi tuturor creaturilor despre care am vorbit până aici a dat aceeaşi lege şi oamenilor; ba chiar vedem cum sfinţii şi aleşii Domnului [137]
s-au declarat uneori dispuşi să ia asupra lor anatema şi să fie şterşi din cartea vieţii, din caritate şi comuniune.[852]

Dacă acceptăm şi înţelegem toate acestea, ar trebui să fie suficient pentru a putea judeca şi încheia toate controversele din filozofia morală. Putem astfel adjudeca în controversa cu privire la dezirabilitatea vieţii active sau contemplative, decizând împotriva lui Aristotel[853]; pentru că toate argumentele pe care acesta le-a adus în favoarea vieţii contemplative sunt private şi ţin de plăcerea sau demnitatea vieţii individuale (privinţe în care, fără îndoială, viaţa contemplativă are preeminenţă). O situaţie foarte asemănătoare cu cea descrisă de Pitagora, în sprijinul filozofiei

---

[851] Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Pompei" L (Plutarh 1960–1971, IV: 294).

[852] *DAS* reia şi subliniază acest punct al sacrificiului suprem din caritate, alegerea damnării în favoarea celorlalţi (SEH I: 717–718 / V: 7). Vezi Exodul 32: 32 (Moise cere să fie şi el pedepsit alături de poporul său, care se închinase la idoli, mai precis să fie „şters din cartea lui Dumnezeu") şi Romani 9: 3 („Aş fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Christos pentru fraţii mei").

[853] Aproape de finalul *Eticii Nicomahice* (1177ª–1179ª), Aristotel decide în favoarea vieţii contemplative (Aristotel 1988: 253–260).

și contemplării. Când acesta din urmă a fost întrebat ce este el, a răspuns: *Dacă ai fi fost vreodată la jocurile olimpice, Hiero, ai fi văzut că unii vin acolo pentru a încerca să câștige, alții ca negustori, să-și desfacă mărfurile, alții să ovaționeze, să se bucure și să-și întâlnească prietenii, iar unii doar să se uite. Iar el [Pitagora] era unul dintre ei.*[854] Oamenii trebuie să știe însă că acest teatru al vieții umane este rezervat unui auditoriu format din Dumnezeu și din îngeri.[855] Tot așa, o astfel de întrebare [cu privire la viața contemplativă] nu putea să apară în interiorul Bisericii, cu toată spusa lor după care *Scumpă îi este lui Dumnezeu moartea sfinților săi*[856]. Deși ar părea că laudă astfel moartea civilă, retragerea din societate și din viața activă, viața monastică nu

[854] Bacon parafrazează aici un fragment celebru, discutat și disputat în tradiția antică, citat de obicei în legătură cu originea termenului filozof. Întrebat de tiranul Leon din Phlius (în text Hiero, incorect) cu ce artă se ocupă, Pitagora i-a răspuns că nu stăpânește nici una, ci este „filozof". Surprins de noutatea termenului, Leon l-a întrebat ce înseamnă, iar Pitagora i-a răspuns enumerând trei tipuri umane, dintre care al treilea participă la viață doar ca spectator, privindu-i pe ceilalți și cercetând natura lucrurilor, fiind astfel un „iubitor de înțelepciune". Episodul este relatat de Cicero în *Disputațiile tusculane* V, iii (Cicero 1973, III: 62) și atribuit lui Heracleides Ponticul (pasajul ciceronian figurează ca fragmentul 88 în Herakleides Pontikos 1969: 31); vezi și Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, „Introducere" VIII (Diogenes Laertios 1963: 118; fragmentul 87 în Herakleides Pontikos 1969: 31). Pentru o discuție a contextului antic, vezi Riedweg 2008. Bacon schimbă însă atât forma, cât și sensul acestui fragment. Dacă la Cicero era un pasaj despre activitatea filozofică în genere, Bacon face din forma modificată a pasajului un argument suplimentar în discuția mai generală cu privire la superioritatea vieții active în fața celei contemplative. Discuția dintre Pitagora și Hiero (sic!) apare și în *Apo* (OFB VIII: 256).

[855] Posibilă aluzie la Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* XIV, 9. Sensul este că nimeni, nici măcar filozoful, nu este spectator în cadrul acestor „jocuri".

[856] Psalmul 115: 6: „Scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui" (Biblia 2008: 622).

este pur şi simplu viaţă contemplativă, ci o activitate continuă şi laborioasă de rugăciune şi îndatoriri zilnice, asimilate unei profesii sau activităţi în interiorul bisericii, sau măcar scrisului, sau pregătirii în vederea scrisului, aşa cum s-a pregătit Moise, îndelung, pe munte.[857] Tot aşa vedem şi în cazul lui Enoh, al şaptelea de la Adam şi primul dintre cei devotaţi contemplării care au umblat alături de Dumnezeu.[858] El a înzestrat însă biserica cu profeţia citată de Iuda.[859] Cu siguranţă că religia nu susţine o viaţă contemplativă, închisă în sine, şi care nu aruncă raze asupra societăţii.

Tot astfel se decide şi în controversa care-i avea, într-o parte, pe Zenon, Socrate, şcolile şi discipolii lor, toţi plasând fericirea în virtutea individuală şi aplicată, şi ale căror exerciţii şi acţiuni de obţinere a virtuţii erau ancorate puternic în societate, iar de cealaltă parte pe cirenaici şi pe epicureici, cei care echivalau fericirea cu plăcerea şi făceau din virtute doar o servitoare (cam cum se procedează în comedia erorilor, când stăpâna schimbă hainele cu servitoarea), fără de care plăcerea nu poate fi servită. Mai [138]
era şi şcoala reformată a epicureicilor, cei care echivalau fericirea cu seninătatea şi eliberarea minţii de pasiuni şi perturbaţii; de parcă l-ar fi detronat pe Jupiter şi ar fi restaurat epoca de aur, guvernată de Saturn, în care nu exista vară sau iarnă, primăvară sau toamnă, ci doar un singur climat şi un singur anotimp. Mai era şi Herillus, cel care plasa fericirea în înăbuşirea disputelor şi agitaţiei minţii, negând existenţa unor naturi fixe ale binelui sau ale răului, evaluând lucrurile pur şi simplu în funcţie de claritatea dorinţelor sau a reţinerilor. Opinia lui a fost reînviată de curând în erezia anabaptistă, care măsoară toate cele în funcţie de mişcările spiritului, de constanţa sau inconstanţa opiniei;

---

[857] Moise a stat pe muntele Sinai patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi înainte de a primi Tablele Legii (Exodul 24: 18).

[858] Geneza 5: 24.

[859] Iuda 1: 14–15. Dumnezeu, însoţit de „zecile de mii de sfinţi ai Lui", îi va judeca pe toţi cei care au comis nelegiuiri.

toate acestea urmărind liniștea interioară individuală, și nu slujirea sau beneficiul societății.

Cu aceleași instrumente putem critica și filozofia lui Epictet, cea care presupune că fericirea trebuie plasată în lucrurile care stau în puterea noastră, tocmai pentru a nu cădea pradă pasiunilor și jocului orb al întâmplării. De parcă n-ar fi infinit mai bine să eșuăm urmărind scopuri virtuoase și nobile în slujba binelui public, decât să obținem ce ne dorim pentru noi, în limitatul nostru destin individual. După cum le-a spus Consalvo soldaților săi, arătându-le Neapolele și afirmând că ar prefera să moară făcând un pas înainte, decât să trăiască până la adânci bătrâneți retrăgându-se cu un singur pas.[860] Același lucru este atestat de înțelepciunea Conducătorului ceresc, cel care a spus: *o conștiință curată este o continuă sărbătoare*[861], arătând astfel că adevărata fericire, în conformitate cu natura, constă nu în asigurarea liniștii interioare viitoare, ci în conștiința intențiilor noastre bune – indiferent dacă sunt sau nu încununate de succes.

În mod similar, putem critica abuzul care a convertit, pe timpul lui Epictet, filozofia într-o profesie a cărei ocupație nu mai era rezistența sau înăbușirea pasiunilor, ci fuga din fața lor; sau, mai precis, construirea unui stil de viață care să permită acest lucru.[862] Această filozofie definea o sănătate a minții foarte asemănătoare cu acea sănătate a trupului de care vorbea Aristotel în legătură cu Herodicos, cel care n-a făcut altceva întreaga sa viață decât să se îngrijească de propria sănătate.[863] Dacă însă,

---

[860] Este vorba despre Gonzalo Fernández de Córdoba (1453–1515), supranumit „Marele Căpitan", care a participat la cucerirea Granadei (1492), apoi la războaiele franco-spaniole pentru regatul Neapolelui, obținând victorii importante. Episodul amintit de Bacon figurează în Guicciardini, *Storia d'Italia* VI, 7.

[861] Pildele lui Solomon 15: 15.

[862] Aulus Gellius, *Nopțile atice* XVII, 19 (Aulus Gellius 1965: 442–443).

[863] Aristotel, *Retorica* 1361^{b} (Aristotel 2004: 115). În sensul că nu e de invidiat sănătatea omului care n-a făcut niciodată nimic altceva decât să fugă de toate plăcerile vieții.

dimpotrivă, oamenii s-ar raporta mereu la datoria pe care o au față de ceilalți; așa cum sănătatea corpului este cu atât mai bună, cu cât omul este în stare să îndure cele mai diferite condiții de viață și cele mai mari greutăți, tot astfel mintea sănătoasă va fi cea capabilă să țină piept celor mai mari tentații și perturbații. Tot așa, trebuie acceptată opinia lui Diogene, că sunt de [139]
lăudat nu cei care se abțin, ci cei care pot să-și struneasscă mintea și s-o țină bine în frâu (cum se face la călărie), oprind-o din scurt sau întorcând-o din drum.

În sfârșit, putem critica slăbiciunea și lipsa de rezistență a multora dintre filozofii antici cei mai respectați, care s-au retras prea ușor din viața politică tocmai pentru a evita umilințe și perturbații. Oamenii cu adevărat morali trebuie să dea dovadă de o mai mare hotărâre și rezistență, sau, după cum spunea același Consalvo, onoarea unui soldat trebuie să fie dintr-un metal mai dur, și nu atât de fină încât orice s-o poată zgâria sau pune în pericol.

Pentru a relua acum însă tema binelui privat sau individual: acesta se poate împărți în activ și pasiv. Această diferență în privința binelui [individual] (asemănătoare cu cea pe care o făceau romanii între *promus* și *condus*)[864] există de asemenea în toate lucrurile și se poate vedea cel mai bine investigând diferitele apetituri prezente în toate creaturile. Un astfel de apetit este tendința către autoconservare și continuitate; celălalt este tendința de a se dilata și de a se multiplica. Iar din acestea, a doua este mai merituoasă. În natură, cerurile, cele mai excelente părți ale Creației, sunt agentul, iar pământul, mai puțin merituos, este pacientul. În creaturile înzestrate cu viață, generarea este cea mai mare dintre plăceri, mai mare chiar decât cea a hranei. Și în doctrina religioasă ni se spune că este mai binecuvântat să

[864] *Promus*-ul se ocupa cu administrarea bunurilor dintr-o casă, iar *condus*-ul cu adunarea și păstrarea lor (asemănător distincției dintre majordom și valet). Vezi și *PFE* (Bacon 1883: 285).

dai decât să primești.[865] Iar în viața de zi cu zi, nici un spirit omenesc nu este atât de slab și atât de dispus să urmeze ceea ce și-a fixat ca obiect al dorinței, ca în cazul dorinței senzuale. Această prioritate a binelui activ este puternic susținută de înțelegerea stării noastre de muritori expuși loviturilor sorții; dacă am putea avea conștiința duratei și a perpetuității plăcerilor noastre, această stabilitate le-ar crește mult prețul. Când vedem însă că *punem mare preț pe a muri mai târziu*[866], că n-ar trebui să vorbim de ziua de mâine, pentru că nu știm ce ne va aduce[867], ne dorim să salvăm ceva de tăvălugul Timpului, să punem ceva deoparte. Or, acest lucru nu poate să fie altceva decât faptele și operele noastre; așa cum s-a și spus: *faptele lor îi urmează.*[868] Preeminența binelui activ este susținută, de asemenea, și de pasiunea naturală a omului pentru varietate, pentru diversitate, atât de greu de găsit în plăcerile simțurilor (care sunt partea principală a binelui pasiv).

> *Gândește-te de câtă vreme faci același lucru: mâncare, somn, joacă. Acesta e cercul în care ne învârtim. Poți dori moartea nu numai fiindcă ești înțelept, curajos sau sărac, ci și de silă.*[869]

Însă în țelurile, întreprinderile și aventurile vieții există o mare varietate, de care oamenii sunt foarte conștienți, și de aceea găsesc adesea plăcere în începuturile, eforturile, eșecurile, revenirile,

---

[865] Faptele Apostolilor 20: 35.

[866] Seneca, *Naturales quaestiones* II, lix, 7: „Oare nu l-ai disprețui pe cel care, rânduit printre condamnații la moarte, ar solicita favoarea de a întinde cel din urmă grumazul călăului? Exact așa facem și noi. Punem mare preț pe faptul de a muri mai târziu" (Seneca 1999: 54).

[867] Pildele lui Solomon 27: 1: „Nu te lăuda cu ziua de mâine, că nu știi la ce poate da naștere" (Biblia 2008: 659).

[868] Apocalipsa 14: 13.

[869] Seneca, *Scrisori către Luciliu* LXXVII (Seneca 1967: 226). O variantă a acestui citat apare și în *Ess*, „Of Death" (OFB XV: 10).

încercările şi realizările scopurilor lor. De aceea, bine s-a spus: *Viaţa fără ţel e lâncedă şi nesigură.*[870]

Acest bine activ nu este identic cu binele comun, deşi, în [140]
unele cazuri, se întâmplă să coincidă cu acesta. Însă, chiar şi atunci când aduce cu sine acte de generozitate faţă de ceilalţi, tot este, de fapt, raportat la puterea, gloria sau prezervarea unui anumit individ, lucru care se poate distinge cu claritate atunci când îl contemplăm dintr-o perspectivă contrară. Aşa ne apare, de exemplu, acea stare a minţii inspirată de titani, de care sunt posedaţi toţi cei care stârnesc revolte; ca Lucius Sulla şi mulţi alţii de aceeaşi teapă, chiar dacă mai modeşti în felul lor: cei care ar vrea ca oamenii să fie fericiţi sau nenorociţi după cum le sunt lor prieteni sau duşmani[871]; cei care dau formă lumii după forma propriilor lor pasiuni şi emoţii (nu este aceasta adevărata teomahie?)[872]. Chiar dacă pretind că aspiră către binele comun, ei nu fac decât să urmeze binele activ individual şi să se îndepărteze cu totul de binele mai înalt, al societăţii.

Pentru a ne întoarce însă la binele pasiv; acesta se subdivide mai departe în *conservativ* şi *perfectiv*. Să trecem însă mai întâi în revistă ce am spus până acum. Am vorbit despre binele societăţii, respectiv tendinţa de a lucra în favoarea unei forme generale a umanităţii, de care ţinem cu toţii, şi ai cărei membri şi părţi suntem fiecare dintre noi, şi nu în favoarea unei forme particulare şi individuale. Am vorbit apoi despre binele activ, ca parte a binelui individual. Şi pe bună dreptate: pentru că

---

[870] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola XCV (Seneca 1967: 362, traducere diferită).

[871] Vezi Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Sulla" XXXVIII: „se spune că el însuşi a scris [epitaful] care, în rezumat, spune că «nici un prieten nu l-a întrecut în binefaceri şi nici un duşman în fărădelegi»" (Plutarh 1960–1971, III: 332).

[872] Titanii sunt cei care s-au revoltat împotriva zeilor, pornind o bătălie cu ei („teomahie"). Aici este vorba despre o stare permanentă de *hybris* cognitiv.

în toate lucrurile există, imprimată, o dorință, tendință sau un triplu apetit: o parte, provenind din iubirea de sine, către prezervarea și continuitatea formei proprii, a doua urmărind perfecționarea sau dezvoltarea acestei forme și a treia vizând multiplicarea și extinderea acestei forme în alte lucruri. Aceasta din urmă, și anume multiplicarea formei și a semnăturii [unui individual] asupra altor lucruri, este ceea ce am discutat sub numele de bine activ. Ne rămâne să discutăm despre [apetitul de] conservare și despre [apetitul de] dezvoltare. Dintre acestea, ultimul este gradul cel mai înalt al binelui pasiv; pentru că a conserva o stare este mai puțin decât a o păstra, dezvoltând-o, în același timp. Astfel, în om:

Toate au vlagă de foc, iar sămânța le este cerească.[873]

Tendința omului spre o natură divină sau angelică este perfecțiunea formei sale. Eroarea, sau falsa imitare a acestui bine, este acea furtună a vieții umane în care omul, trădându-și instinctul natural de a urmări o dezvoltare formală și esențială, este dus înspre urmărirea unor progrese locale. Precum cei care sunt bolnavi și nu reușesc să găsească un remediu, drept care încep să meargă încoace și încolo, fără odihnă, de parcă prin schimbarea locului ar putea să-și schimbe în vreun fel starea internă. Tot așa se întâmplă cu cei ambițioși, dar care nu reușesc să se ridice, conform naturii ambiției lor; și ajung să fie într-o perpetuă agi-
[141] tație și exaltare mentală. Iată deci ce avem de spus despre binele pasiv care este, după cum am menționat, conservativ și perfectiv.

Pentru a relua discuția despre binele conservativ, sau *împlinirea*, acesta constă în îndeplinirea sau fructificarea a ceea ce este conform cu propria noastră natură. La prima vedere pare a fi cea mai pură și mai naturală dintre plăceri, însă nu este așa: e chiar cea mai efeminată și mai decăzută. Ea poate fi însă divizată mai departe, într-o împărțire care n-a fost până acum cercetată

[873] Vergiliu, *Eneida* VI, 730 (Vergiliu 2000: 162).

şi judecată cu atenţie. Astfel, binele conservativ se poate împărţi în corectitudinea împlinirii, respectiv rapiditatea şi forţa cu care aceasta se petrece. Una rezultă din echilibrul minţii, alta din agitaţia ei: una are amestecată în ea o cantitate mai mică de rău, cealaltă, o cantitate mai mare de bine. Care din acestea este binele mai înalt e o chestiune asupra cărora filozofii nu au căzut de acord. Însă dacă natura umană este capabilă de amândouă sau nu e o chestiune care n-a fost, până acum, cercetată cu atenţie.

De fapt, când această întrebare a apărut în dezbaterea dintre Socrate şi un sofist, Socrate pledând pentru o fericire care rezidă în echilibrul şi pacea constante ale minţii, iar sofistul pledând pentru dorinţe şi bucurii excesive, ai au ajuns, de la o dezbatere cu argumente, să-şi spună cuvinte grele. Sofistul a spus că fericirea lui Socrate e fericirea unui bolovan; Socrate a declarat că fericirea sofistului e cea a unuia care are mâncărime şi se scarpină la nesfârşit.[874] Şi nici uneia dintre aceste opinii nu i-au lipsit argumentele. Opinia lui Socrate este susţinută de consensul general, la care aderă până şi epicureicii, asupra faptului că virtutea joacă un rol esenţial în fericire; iar dacă este aşa, e sigur că virtutea ar trebui să fie mai degrabă utilă în domolirea pasiunilor, decât în îndeplinirea dorinţelor. Pe de altă parte, opinia sofiştilor este susţinută de ultima dintre afirmaţiile noastre, şi anume faptul că binele perfectiv este mai bun decât simplul bine conservativ; orice îndeplinire a unei dorinţe pare să aibă în sine o sămânţă de dezvoltare şi progres, aşa cum şi mişcarea circulară pare să fie o dezvoltare.

Însă a doua chestiune despre care aminteam[875] ne ajută să decidem conform adevărului şi face superfluă această dezbatere.

---

[874] Platon, *Gorgias* 491ª–495ᵇ (Platon 1975–1993, I: 349–354), Socrate în dialog cu Callicles.

[875] *DAS* explicitează: „şi anume dacă natura omului ar putea fi capabilă atât de pace a minţii, cât şi de fructificări" (SEH I: 725 / V: 14).

Ne putem oare îndoi că sunt unii care găsesc mai multă plăcere în gustarea plăcerilor decât alții, dar sunt mai puțin tulburați de întreruperea sau pierderea lor? Iată deci de ce se spune: *Nu folosi, pentru a nu tânji; nu tânji, pentru a nu te teme – asemenea vorbe sunt pentru un suflet meschin și laș.*[876] Îmi pare că multe dintre doctrinele filozofilor sunt mai prudente și mai reținute decât ar cere-o natura lucrurilor. De aceea au și contribuit la creșterea fricii de moarte, pretinzând c-o vindecă. Pentru a prezenta întreaga viață umană ca un continuu exercițiu și o pregătire pentru moarte, [filozofii] au trebuit mai întâi să ne facă să credem că
[142] moartea este un inamic teribil, împotriva căruia nici o pregătire nu este de fapt suficientă.[877] Mai bine spunea poetul:

să primească sfârșitul vieții ca un dar al naturii.[878]

Ca urmare, s-au străduit să facă mințile umane să fie uniforme și armonice, eliminând din ele, pe cât posibil, mișcările contrare.[879] Principalul motiv pentru [acest antrenament] a fost, cred, faptul că ei înșiși au fost oameni care au dus o viață privată, liberă și independentă. Vedem astfel că pe o lăută sau un alt instrument asemănător o melodie simplă, chiar dacă dulce și plină de multe modulări, nu pune atâtea probleme de antrenament mâinii precum o fac acordurile și opririle bruște ale unei bucăți muzicale complexe sau chiar ale unei improvizații. Cam în același fel este și diferența dintre o viață filozofică și o viață activă. Prin urmare, ar trebui să imităm înțelepciunea giuva-

---

[876] Vezi Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Solon" VII: „Este ciudat om și de soi prost acela care renunță la dobândirea celor de trebuință de teamă că o să le piardă" (Plutarh 1960–1971, I: 206).

[877] Vezi și *Ess*, „Of Death" (OFB XV: 10).

[878] Iuvenal, *Satire* X, 358–359 (Iuvenal 1986: 135, traducere ușor modificată), citat și în *Ess*, „Of Death" (OFB XV: 10).

[879] Bacon folosește aici un termen din echitație (*breaking*); ținuți în frâu, caii sunt obligați să-și stăpânească mișcările bruște și ajung să aibă un mers egal.

iergiului, care, dacă găseşte un grăunte, o umbră sau o zgârietură pe care le poate şlefui, fără a elimina în felul acesta prea mult din piatra preţioasă, va face acest lucru. Dacă însă şlefuirea ar micşora peste măsură piatra, nu se va atinge de ea. Tot aşa ar trebui şi oamenii să încerce să ajungă la constanţă şi seninătate[880] fără să distrugă noblețea şi generozitatea[881].

Încheind însă aici cu binele privat şi individual al omului, ne vom întoarce acum la acel bine al omului care ia în considerare binele comun şi societatea, şi pe care îl vom numi *datorie*, tocmai pentru că termenul de datorie se referă la o minte bine alcătuită şi dispusă către ceilalți, aşa cum termenul de virtute se referă la o minte bine întocmită şi compusă în sine. Desigur, aşa cum nu putem înțelege virtutea luată complet separat de comunitatea oamenilor, tot aşa nu putem înțelege datoria, dacă nu luăm în seamă faptul că ea are şi o componentă interioară. Această parte ar părea că ține, la prima vedere, de ştiința politică. Dacă observăm însă mai cu atenție, vom vedea că ea priveşte regimul de exerciții şi disciplină al fiecărui om în parte şi guvernarea sa asupra sieşi, nu asupra altora. Ca şi în cazul arhitecturii, direcțiile privitoare la modul în care trebuie construite grinzile de susținere şi alte elemente ale clădirii nu sunt aceleaşi cu ştiința construirii clădirii însăşi. Tot aşa, în artele mecanice, indicațiile cu privire la cum să construim un instrument sau un aparat nu sunt acelaşi lucru cu a-l pune în funcțiune şi a lucra cu el. Cu toate acestea, formularea unora implică dispoziția de a le şti, sau măcar de a le învăța, şi pe celelalte. Iată deci prin ce diferă doctrina combinării oamenilor în societate de cea a adaptării fiecăruia la bunul mers al societății.

---

[880] Acestea sunt calitățile înțeleptului stoic, „transferate" în secolul al XVI-lea şi făcute extrem de populare de scrierile neostoice ale vremii. Vezi Lipsius 1595. Despre „naturalizarea" calităților precum „constanța", vezi McCrea 1994.

[881] Termenul folosit este *magnanimity*, la care Bacon va reveni pe larg în secțiunea următoare, vezi *infra*, nota 910.

Această parte a datoriei se poate la rândul ei împărți în două:
[143] datoria comună oricărui om ca om, sau ca membru al unui stat. A doua este datoria specială a fiecărui om în profesia, în vocația sa, sau la rangul pe care-l ocupă în societate. Prima din acestea a fost îndelung studiată, aşa cum am mai spus. A doua ar putea fi descrisă mai degrabă drept dispersată, decât drept inexistentă. Însă cred că o astfel de manieră de investigare este dintre cele mai potrivite într-o argumentare pe acest subiect. Cine ar putea lua asupra lui îndatorirea de a scrie despre datoria specifică, virtutea şi dreptul atâtor vocații, profesii şi ranguri câte există? Şi dacă uneori un spectator poate vedea mai bine şi mai clar decât unul angajat în joc, şi chiar dacă proverbul *valea slujeşte pentru a pune în evidență dealul* este mai degrabă arogant decât adevărat, nu există nici o îndoială că oamenii scriu cel mai bine şi mai argumentat atunci când scriu despre propria lor profesie. Cel puțin scrierile filozofilor speculativi despre viața activă le par oamenilor de acțiune cam cum îi părea argumentul lui Phormio lui Hannibal, pură halucinație.[882] Există un singur viciu, dar foarte des întâlnit, printre cei care scriu despre propria lor profesie, şi anume lauda în exces. Însă în general mi se pare foarte dezirabil ca oamenii implicați în viața activă să scrie despre profesiile lor. Acest lucru ar face ca învățătura să devină atât solidă, cât şi fructuoasă.

Iar în această chestiune nu pot să nu menționez, în semn de respect, excelenta carte a Majestății Voastre cu privire la îndatoririle unui rege[883]: un volum bogat alcătuit din subiecte religioase, morale şi politice, şi cu mari afinități cu celelalte arte; după părerea mea, una dintre cele mai solide şi mai sănătoase

---

[882] Cicero, *De oratore* II, 18. Phormio era un filozof peripatetic ce nu fusese niciodată pe câmpul de luptă, dar cu toate acestea ținea discursuri despre arta militară în fața unui public în care se afla şi Hannibal, care l-a luat în derâdere la final.

[883] Bacon se referă la volumul *Basilikon doron* al regelui Iacob. Vezi şi *supra*, nota 386.

scrieri pe care le-am citit vreodată. Nu suferă nici de înfierbântarea descoperirii, nici de răceala neglijenței, este scrisă fără confuziile celor care se pierd în propriul lor plan; fără contorsionările celor care se încâlcesc în chestiuni de detaliu; fără să miroasă a parfum sau să strălucească de vopsea, cum se întâmplă cu operele celor care încearcă să încânte cititorii mai mult decât e natura dispusă să îndure. Însă, înainte de toate, este bine orientată şi bine construită, conformă cu adevărul şi dispunând la acțiune; şi cât se poate de îndepărtată de acea infirmitate naturală pe care am văzut-o atât de des răspândită printre cei care scriu despre propria lor profesie, şi anume tendința de a o lăuda peste măsură. Majestatea Voastră a descris, dimpotrivă, nu un rege asirian, sau persan, în strălucirea gloriei, ci un Moise sau un David, păstori ai poporului lor. Nici n-aş putea să-mi şterg din memorie ceea ce l-am auzit pe Majestatea Voastră rostind ca sentință într-o înțeleaptă judecată, în acelaşi spirit sacru care vă însuflețeşte guvernarea, şi anume: *suveranii guvernează prin intermediul* [144]
legilor lor, aşa cum Dumnezeu guvernează prin intermediul legilor naturii, şi trebuie să apeleze tot atât de rar la prerogativa lor supremă, ca şi Dumnezeu la puterea de a face miracole. Şi totuşi, în cartea Domniei Voastre despre monarhia liberă[884] dați clar de înțeles orişicui cât de bine cunoaşteți puterea şi dreptul unui rege, ca şi cuprinderea îndatoririlor sale. Iată de ce mi-am permis să recomand această excelentă scriere a Majestății Voastre drept un exemplu eminent de tratat de acest fel, cu privire la acea datorie individuală şi specială. Şi aş fi spus acelaşi lucru despre ea chiar dacă ar fi fost scrisă în urmă cu o mie de ani. Nu mă iau după ce se zice pe la Curte, că a lăuda pe cineva prezent este pură flaterie. Dimpotrivă, a flata înseamnă a lăuda în lipsă: în

[884] În sensul de monarhie ne-limitată prin vreun fel de contractualism, ci întemeiată pe dreptul divin şi pe datoria față de Dumnezeu. Este vorba despre un alt volum al lui Iacob, *The True Lawe of Free Monarchies*. Vezi şi p. 60, nota 16.

absența virtuții și în absența unui motiv întemeiat, astfel încât lauda nu mai este naturală, ci forțată și artificială, fie din perspectiva adevărului, fie din cea a momentului ales. Citiți-l pe Cicero, cu a lui *Orație pentru Marcellus*, care nu este altceva decât o foarte bine construită schemă a virtuților lui Cezar și care a fost rostită cu împăratul de față.[885] Aș putea aduce aici și alte exemple de persoane de vază și înțelepte, și vom vedea că nu avem nici un motiv să ezităm ca, atunci când se ivește ocazia, să aducem laude întemeiate, fie în prezență, fie în absență.

Despre artele maligne și înșelătoare

Pentru a reveni, însă, acestei părți cu privire la datoria individuală a diferitelor profesii și vocații îi revine și descrierea contrariilor, adică a fraudelor, înșelăciunilor, imposturilor și viciilor întâlnite în fiecare profesiune despre care vorbim. Dar aceasta trebuie făcută nu pe calea satirei și a cinismului, ci cu seriozitate și înțelepciune. Până acum oamenii au tins mai degrabă să ia în râs și să critice chiar și ceea ce era bun în anumite profesii, decât să își exerseze judecata pentru a descoperi și elimina ceea ce este corupt. După spusa lui Solomon: *Cel care caută cunoașterea cu gândul la ironie și batjocură poate fi sigur că va găsi cu ce să-și hrănească batjocura, însă nu va învăța nimic.*[886]

Discutarea critică a acestor chestiuni, cu integritate și în respectul adevărului, mi se pare că ne lipsește. Or, ea este una dintre cele mai bune metode de apărare de care dispun onestitatea și virtutea. E ca în povestea despre vasilisc: dacă te vede primul,

---

[885] E vorba despre un discurs rostit de Cicero în 46 î.Chr., în care Cezar este elogiat pentru iertarea lui Marcellus, un opozant al său în timpul războaielor civile.

[886] Parafrază la Pildele lui Solomon 14: 6, urmată de varianta ei în latină. „Batjocoritorul caută înțelepciunea și nu o găsește, iar pentru cel priceput știința este ușoară" (Biblia 2008: 648).

mori, însă dacă îl vezi tu primul, moare el.[887] Tot aşa şi cu arta înşelătoriei şi a fraudei: dacă sunt văzute aşa cum sunt şi dacă sunt investigate, îşi pierd puterea. Dacă însă nu le băgăm în seamă, ne punem în pericol. Astfel încât ar trebui să-i fim îndatoraţi lui Machiavelli şi tuturor celorlalţi care ne-au descris comportamentul uman aşa cum este, şi nu aşa cum ar trebui să fie. Pentru că nu e posibil să fim în acelaşi timp înţelepţi ca şerpii şi inocenţi ca porumbeii[888], dacă nu cunoaştem mai întâi adevărata condiţie a şarpelui: ticăloşia, târâtul pe burtă, felul lui [145]
de a fi alunecos şi mereu neliniştit, invidia şi răutatea, şi toate celelalte, toate formele şi naturile răului. Fără asta, virtutea e expusă şi lipsită de apărare. În plus, nici un om cinstit nu poate face bine celui viclean, întorcându-l de pe calea răului, fără ajutorul cunoaşterii răului. Minţile corupte presupun că onestitatea este rezultatul unei vieţi simple şi al credinţei naive în ceea ce spun preoţii, educatorii sau preceptele comune. Astfel încât, dacă nu-i convingi mai întâi că vezi până în străfundurile minţii lor corupte, te vor dispreţui şi pe tine, şi întreaga ştiinţă morală. *Nebunul nu va primi vorbele înţeleptului, decât dacă îi spui mai întâi ce este în inima sa.*[889]

Partea care tratează despre datoria pe care o avem unii faţă de alţii cuprinde şi îndatoririle soţilor unul faţă de altul, ale părinţilor şi copiilor, stăpânului şi servitorilor, ca şi legile prieteniei şi recunoştinţei şi tot ceea ce ţine împreună grupurile de oameni: colegii, vecinătăţi, corpul politic şi alte astfel de îndatoriri

---

[887] Plinius, *Istoria naturală* VIII, 78–79 (Plinius cel Bătrân 2001–2005, II: 78–79), unde se menţionează puterea acestui şarpe de a ucide prin privire, dar nu şi invers.

[888] Matei 10: 16. Vezi şi *Meditationes sacrae*, „Despre inocenţa porumbelului şi înţelepciunea şarpelui" (SEH VII: 234–235).

[889] Pildele lui Solomon 18: 2 (Biblia 2008: 652 pentru o variantă diferită). *DAS* adaugă: „Însă această parte care tratează despre vicii şi înşelătorii o stabilim drept deficitară şi îi vom da numele de *satiră serioasă* sau *tratatul despre interioritatea lucrurilor*" (SEH I: 730 / V: 18).

față de ceilalți care nu sunt însă părți ale legăturilor sociale sau ale guvernării, ci părți din alcătuirea mentală a indivizilor.

Cunoașterea binelui cu privire la societate privește nu doar investigarea simplă, ci și cea comparativă, de care țin cântărirea îndatoririlor în funcție de persoană, de cazul individual, de situația particulară sau publică. Putem vedea, de pildă, cazul lui Lucius Brutus împotriva propriilor săi fii, despre care s-a vorbit atât de mult.[890] Și totuși, ce s-a spus?

Nefericitul părinte – oricum socoti-vor urmașii.[891]

Deci cazul a fost discutabil, iar opiniile în privința lui erau împărțite. Tot așa, când Marcus Brutus și Cassius i-au invitat pe unii la cină, pentru a afla care sunt părerile lor și dacă și-i pot asocia, și au aruncat întrebarea cu privire la uciderea unui tiran, un uzurpator fiind, părerile au fost împărțite. Unii au spus că sclavia este cel mai mare rău posibil, alții au spus că tirania este mai bună decât războiul civil. Putem aduce aici numeroase exemple care ne arată necesitatea de a discuta comparativ despre datorie. Printre ele, dintre cele mai frecvente sunt cele referitoare la o mică nedreptate care poate provoca un mare bine. Iată ce a spus Iason tesalianul, împotriva adevărului: *Unele lucruri trebuie făcute nedrept pentru ca multe să poată fi făcute drept.*[892] Însă răspunsul este pe măsură: *Justiția actuală stă în puterea ta, despre cea care are să vină nu ai siguranță.*[893] Oamenii trebuie să urmărească dreptatea în prezent și să lase viitorul pe seama providenței divine. Și cu aceasta vom încheia această parte generală cu privire la modelul și alcătuirea binelui.

---

[890] Vezi Titus Livius, *De la fundarea Romei* II, 5 (Titus Livius I: 101–102). Lucius Iunius Brutus, întemeietorul Republicii romane, și-a condamnat la moarte propriii fii, care îl trădaseră, încercând să-i readucă la putere pe Tarquini.

[891] Vergiliu, *Eneida* VI, 822 (Vergiliu 2000: 164).

[892] Plutarh, *Moralia* 817F–818A.

[893] Plutarh, *Moralia* 135.

Despre cultivarea minții [146]

Acum însă, dacă am vorbit de aceste fructe ale vieții, ar trebui să vorbim şi despre arta cultivării lor, fără de care tot ce am spus până aici nu este decât o imagine frumoasă, sau o statuie, minunată la privit, însă neînzestrată nici cu viață, nici cu mişcare. Aristotel era de aceeaşi părere, spunând: *Este necesar, când discutăm despre virtute, să investigăm atât ce este, cât şi de unde provine. Căci nu e de folos să ştim ce este virtutea, fără a cunoaşte modurile şi mijloacele prin care o putem obține. Prin urmare, nu trebuie să cercetăm doar ce este virtutea, ci şi cum se poate ajunge la ea; pentru că vrem atât să cunoaştem virtutea în sine, cât şi să fim virtuoşi; şi nu putem reuşi acest lucru decât dacă înțelegem de unde provine şi cum este obținută.*[894] Iată cu ce cuvinte şi cu ce emfază subliniază Aristotel necesitatea acestei părți. Acelaşi lucru l-a spus Cicero, lăudându-l pe Cato cel Tânăr[895] pentru că s-a apucat de filozofie: *nu de dragul disputelor, ci pentru a trăi conform ei.*[896] Şi chiar dacă uitarea a acoperit [această artă] în timpurile noastre, când puțini oameni îşi mai pun problema reformării vieții lor (după cum foarte bine spunea Seneca: *Toată lumea chibzuieşte la părți din viață, nimeni la întregul ei*[897]), aş propune să răspundem cu aforismul lui Hipocrate: *Cei care sunt grav bolnavi, dar nu simt durerea, au mintea bolnavă.*[898] Ei au nevoie de tratament nu doar pentru a ajuta la vindecarea bolii, ci şi pentru a-i trezi la realitate. Iar, dacă ni se va spune că vindecarea minții umane aparține religiei[899], aceasta este cât se poate de adevărat; totuşi,

---

[894] Aristotel, *Magna moralia* 1182[a]. Vezi şi *Etica Nicomahică* 1103[b] (Aristotel 1988: 33).

[895] Vezi şi p. 91.

[896] Parafrază la Cicero, *Pro Murena* XXX, 62.

[897] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, epistola LXXI (Seneca 1967: 192).

[898] Hipocrate, *Aforisme* II, 6 (Hipocrate 1974: 236).

[899] Una dintre caracteristicile importante ale literaturii religioase protestante în Anglia la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului

filozofia morală i-ar putea fi recomandată acesteia ca slujnică înțeleaptă și ajutor umil, dar de nădejde.[900] După cum spune psalmistul: *Ochii servitoarei sunt mereu îndreptați spre stăpână*[901]; totuși, fără îndoială că multe dintre detalii sunt lăsate pe seama discreției servitoarei, care trebuie să interpreteze și să aplice voința stăpânei.[902] Astfel, filozofia morală trebuie să dea atenție

---

al XVII-lea este apariția și succesul unor tratate de îndrumare spirituală și consolare care ar putea fi considerate o continuare a acestei direcții de medicină a minții, educație sau cultivare spirituală, tratate în care preotul este văzut ca un medic sau un modelator de suflete. Lucrări ale unor autori precum John Woolton, Richard Greenham sau John Abernethy sunt caracteristice pentru această direcție. Vezi Schmidt 2004, 2007, Andersson 2012.

[900] Bacon se referă aici la o serie de discuții contemporane privitoare la statutul filozofiei morale și la misiunea tradițională a filozofiei de a funcționa drept medicină a minții. Atât autorii tributari curentului neostoic, cât și o serie de autori critici la adresa filozofiei în genere lansează argumentul după care filozofia antică și-ar fi trădat misiunea de a funcționa ca o medicină a minții și a fost, prin urmare, înlocuită de religie. Adevărata religie creștină ar fi noua medicină a minții, iar pentru filozofia morală nu se mai poate găsi nici un rol. Un astfel de argument apare foarte proeminent în scrieri precum Guillaume du Vair, *De la saincte philosophie* (redactată c. 1585) și *La philosophie morale de stoiques* (Paris, 1592; tradusă în engleză London, 1598), Philippe Du Plessis-Mornay 1581 (tradusă în engleză 1587) sau Richard Greenham, *A Most Sweete and Assured Comfort for All Those that are Afflicted in Consciscience [sic], or Troubled in Minde* (London, 1595), dar uneori se regăsește și în literatura controverselor religioase ale vremii. Pentru modul în care evoluează această disciplină a cultivării minții înainte și după Bacon, vezi Corneanu 2011, Harrison 2012, Schmidt 2004, Jalobeanu 2012a, 2012b.

[901] Psalmul 122: 2.

[902] Așa cum s-a remarcat în mai multe rânduri, sfârșitul secolului al XVI-lea este marcat de încercări repetate de a pune împreună medicina galenistă (sau un galenism reformat) cu elemente de filozofie morală stoică și teologie pentru a crea o artă sau o cultură a minții. Aceste încercări au fost însă urmate de dezbateri și eșecuri tocmai pentru că atât medicina galenistă, cât și filozofia morală tradițională, fie ea stoică sau aristotelică,

în mod constant doctrinelor religiei, însă poate reține pentru sine (între limitele permise) multe direcții de cercetare sănătoase și profitabile.

Având în vedere excelența acestei părți a cunoașterii, nu pot să nu remarc că este peste măsură de ciudat că nimeni n-a întreprins o cercetare serioasă, în scris, a problemelor ei; pe de-o parte, probabil, pentru că este vorba despre chestiuni extrem de diverse, privind atât discursul, cât și acțiunea, pe de altă parte pentru că este o situație în care înțelepciunea curentă și tradiția orală sunt mai înțelepte decât cărțile (lucru rar, dar care se întâmplă câteodată).[903] Ne propunem, prin urmare, o cercetare mai amănunțită a acestor lucruri, atât ca recunoaștere a valorii și importanței lor, cât și pentru a justifica faptul că o raportăm [147] ca deficientă, un fapt care poate părea incredibil unora, mai ales celor care au scris despre ea.[904] Vom trece în revistă câteva dintre punctele ei principale, pentru a arăta mai clar despre ce este vorba și dacă ea a fost până acum realizată.

Mai întâi, în acest domeniu, ca în orice alt domeniu practic, trebuie să investigăm ce stă în puterea noastră și ce nu; pentru

---

au fost acuzate de ateism. Pentru o discuție mai largă asupra acestor aspecte, vezi Gowland 2006: 41–43.

[903] Bacon remarcă aici diferența majoră dintre tratatele de filozofie morală ale vremii, care sunt, aproape invariabil, comentarii la Aristotel, și tradiția foarte diferită a unei discipline practice a cultivării minții, nu neapărat „orală", dar scrisă în limbile vernaculare, adesea în formă dialogală, înfățișată ca o „școală a virtuții". Merită remarcat că, în a doua parte a secolului al XVI-lea, există și încercări de a reconstrui academii sau școli de înțelepciune care să reformeze și să predea o nouă filozofie morală. O astfel de academie (*Académie du Palais*) se înființează la curtea Franței în anii 1570–1580 și este foarte activă în cei doi ani pe care Bacon îi petrece în Franța, în suita ambasadorului englez. Vezi Sealy 1981.

[904] Este interesant că Bacon va elimina aceste precauții din *DAS*, unde afirmă pur și simplu că nu există o știință a cultivării minții. Am putea interpreta aceste rânduri ca referindu-se la un context bogat de scrieri consacrate cultivării minții în Anglia, în preajma anului 1605.

că, dacă în primul caz putem să modelăm și să modificăm, în al doilea putem doar să adaptăm. Agricultorul nu poate să schimbe nici natura pământului, nici anotimpurile; după cum doctorul nu are putere asupra constituției pacientului și nu poate să schimbe simptomele bolii. Tot astfel, în cultivarea și tratarea minții omului, două lucruri sunt în afara puterii noastre: ceea ce ține de natură și ceea ce ține de destin. Munca noastră este limitată de fundamentele stabilite de prima și de condițiile impuse de al doilea. Între aceste limite însă, putem acționa și adapta: *Orice lovitură a sorții poate fi depășită prin suferință*[905] și, de asemenea, *Natura poate fi depășită prin suferință*. Când vorbim însă de suferință nu vorbim de o durere tăcută și stupidă, ci de una înțeleaptă și harnică, capabilă să găsească sau să inventeze un avantaj și o întrebuințare pentru tot ceea ce pare la prima vedere adversitate sau lovitură a sorții. E vorba, adică, de acea proprietate pe care o numim adaptare. Iar înțelepciunea adaptării constă în cunoașterea limpede și acurată a stării sau dispoziției pe care urmărim s-o modificăm; căci nu putem croi un veșmânt potrivit, dacă nu luăm mai întâi măsura corpului.

Astfel, prima parte a acestei cunoașteri constă în alcătuirea unei colecții de descrieri a tipurilor de caracter, temperament și dispoziții prezente în natura umană[906] și a modului în care sunt acestea distribuite[907], cu o atenție sporită pentru acele

---

[905] Vergiliu, *Eneida* V, 710 (Vergiliu 1980: 178, traducere modificată).

[906] În tradiție galenistă, filozofia morală trebuie să înceapă cu un studiu medical al caracterelor, dispozițiilor și temperamentelor care determină un anumit tip de gândire. Pasajul care urmează amintește însă nu doar de o influență galenistă mai generală, ci de o posibilă influență mai specifică a lui Huarte 1594. *DAS* are aici o interesantă referire la astrologie, o rescriere a pasajului care apare în *AL* în continuare (SEH I: 733 / V: 21).

[907] În *DAS*, această artă a caracterelor este considerată una dintre acele zone ale cunoașterii în care „cunoașterea comună" este mai înțeleaptă decât tratatele academice (SEH I: 733 / V: 21). Ceea ce reproșează însă Bacon acestei cunoașteri este că ea nu e organizată, scrisă, construită

diferențe și distincții capabile a fi, în mai mare măsură, izvoarele și cauzele celorlalte tipuri[908], sau care pot fi întâlnite mai des în amestecuri. Tratarea doar a unora dintre acestea și doar în treacăt nu este suficientă pentru a descrie acele puncte medii ale virtuții[909] pe care le urmărim. Dacă merită să considerăm că *există minți pe măsura lucrurilor mari și altele pe măsura celor mici* (ceea ce Aristotel trata sau ar fi trebuit să trateze sub numele de „măreție sufletească"[910]), nu trebuie considerat, în egală măsură,

---

pentru a fi folosită în știința morală, cultivarea minții, politică. Pasajul corespunzător din *DAS* diferă destul de mult de ceea ce urmează aici. Mai întâi, Bacon lasă completarea acestei cunoașteri pe seama istoricilor. În al doilea rând, știința caracterelor este pusă explicit în raport cu astrologia. În sfârșit, *DAS* reduce o parte din detaliile medicale și filozofice ale acestui paragraf (și ale următorului), lucru destul de interesant și de singular (de obicei *DAS* augmentează textul din *AL*).

[908] În teoriile medicale ale vremii există un număr de caractere „primare" care, prin amestec, formează felurite tipuri umane. Tema caracterelor și a unei „științe a caracterelor" se configurează la intersecția dintre medicina umorală galenistă, astrologie (care discută modul în care configurațiile planetare determină configurația umorală, și deci caracterul unei persoane) și teoriile despre pasiunile sufletului.

[909] Bacon urmărește aici, dar și reformulează parțial, teoria morală clasică după care virtutea ar trebui să fie un punct mediu între virtute și exces. Aristotel, *Etica Nicomahică* 1106^{b}–1107^{a}: „virtutea este un fel de medietate [μεσότης], ținta ei fiind măsura justă între două extreme. [...] Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență [...] în raport însă cu binele suprem și cu perfecțiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt" (Aristotel 1988: 41–42). Această concepție este probabil inspirată de teoria medicală pentru care sănătatea reprezintă o măsură justă între contrarii, iar boala un exces sau insuficiență.

[910] Termenul μεγαλοψυχία, *magnanimitas*, apare la Aristotel, *Etica Nicomahică* 1123^{b}: „Cel care, demn fiind doar de lucruri minore, se și consideră pe sine ca atare, este un om cu bun simț [modest], dar cu grandoare sufletească, nu. Căci grandoarea sufletească se manifestă în lucruri mari [...] omul grandorii sufletești se consideră pe sine demn de lucruri mari,

și că *există minți care tind să se ocupe de multe lucruri, iar altele doar de câteva*?[911] Astfel, unii se pot împărți în mai multe direc-
[148] ții, în vreme ce alții pot face lucrurile meticulos, însă doar dacă se concentrează la puține lucruri deodată. Așa apar o îngustime și o lașitate a minții. Și, din nou: *unele minți sunt pe măsura a ceea ce se poate transmite pe loc, sau într-un interval de timp scurt; altele sunt pe măsura a ceea ce se află mai departe și se obține cu o cercetare mai îndelungată.*

Să se-ntindă, din suflet dorind-o.[912]

Putem spune, prin urmare, că există și o îndurare[913] atribuită în mod comun măreției și generozității divine. Apoi, trebuie

---

fiind cu adevărat demn de ele" (Aristotel 1988: 88). „Grandoarea sufletească" aristotelică este un fel de conștiință a valorii și virtuților personale, „o podoabă a celorlalte virtuți, pe care le înalță", încununarea idealului de *kalokagathia*. Pentru stoici, și în special în stoicismul roman, *magnanimitas* devine virtutea esențială a înțeleptului, cea prin care sufletul eliberat de perspectiva omenească și stăpân asupra viziunii raționale, conformă cu natura, devine asemenea zeului. *Magnanimitas* ajunge să încorporeze un complex de virtuți: autonomie, constanță, raționalitate, generozitate. Vezi Gauthier 1951. Printre încercările de a recupera grandoarea sufletească ca virtute creștină, un loc interesant îl ocupă Justus Lipsius. Pentru Lipsius, *magnanimitas* nu mai este o virtute politică a suveranului (sau un atribut divin), ci, întâi de toate, o calitate a învățatului care este, în același timp, constant, generos și capabil să îndure în mod inteligent vicisitudinile sorții (Van Houdt and Papy 1999: 217–219).

[911] Tipologia caracteriologică ce urmează este dezvoltată ca o extensie și o critică la Aristotel (ceea ce lipsește „științei aristotelice" pentru a deveni baza unei științe morale veritabile).

[912] Vergiliu, *Eneida* I, 18 (Vergiliu 2000: 22).

[913] Bacon folosește cuvântul *longanimity* pentru a traduce *longanimitas*, un termen care desemnează în vocabularul teologic răbdarea și suferința îndelungată direcționate de dreapta-credință. În vocabularul calvinist, acest termen desemnează un fel de „dreaptă" și îndelungată suferință pentru cauza credinței. Îndurarea atribuită de Dumnezeu despre care vorbește Bacon aici a fost discutată de pe poziții diferite de Augustin

să considerăm, mai departe, împreună cu Aristotel[914], că *există în dialogul cu ceilalți (presupunând că este purtat cu privire la lucruri care nu privesc în nici un fel persoana în cauză) o dispoziție de a fi pe plac și de a măguli; și o dispoziție opusă, de a contrazice și de a indispune*. Merită însă și mai mult să luăm în considerare faptul că *există o dispoziție care nu se limitează doar la comunicare sau comportament, ci privește chestiuni de natură mai serioasă (din nou, tot în cazuri în care nu se manifestă interesul personal), de a găsi plăcere în binele altuia; ca și dispoziția contrară, de a fi nemulțumit de binele altuia*, adică ceea ce numim în mod propriu natură bună sau rea, bunăvoință sau rea-voință. Nu pot să nu mă mir că această parte a cunoașterii cu referire la tipurile de caracter și dispoziții pe care le putem găsi în natură a fost până acum omisă atât din știința morală, cât și din politică, mai ales având în vedere cât de utilă ar putea ea să le fie amândurora și câte servicii le-ar putea aduce. Găsim în tradiția astrologică câteva utile și foarte potrivite clasificări ale naturii umane în funcție de predominanța planetelor: iubitori de liniște[915], iubitori de acțiune, iubitori de onoruri, de plăceri, admiratori ai artelor, iubitori de schimbare și așa mai departe. Am putea găsi apoi caracterele frumos zugrăvite în istoriile pe care italienii le fac cu privire la conclavurile bisericești: natura diferiților cardinali ne este înfățișată foarte viu înaintea ochilor.[916] În plus,

---

și Toma d'Aquino și este un termen recurent în vocabularul scrierilor de consolare iezuite ale vremii.

[914] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1126[b]–1127[a] (Aristotel 1988: 97–98).

[915] Prima dintre planetele superioare, Saturn, „guvernează" contemplarea, iar influența sa poate fi benefică pentru filozofie. Ceea ce urmează este o listă a tipurilor umane guvernate de influențele planetare, în ordinea aștrilor cunoscuți: Saturn, Jupiter, Marte, Soare, Venus, Mercur și Luna.

[916] În *DAS* pasajul este completat cu un elogiu adus istoriei care prezintă caracterele personajelor implicate într-un episod istoric, astfel încât, atunci când acțiunile lor sunt prezentate, înțelegem de ce au acționat în acest fel. „De departe cele mai bune provizii pentru întocmirea

omul se lovește zilnic de denumiri precum *sensibil*, *uscat*, *formal*, *sincer*, *umoral*, *sigur pe sine*, *repezit*, *precaut* și așa mai departe. Și totuși, acest tip de observații rămân simple cuvinte și nu sunt tratate sistematic, într-o cercetare propriu-zisă. Multe dintre aceste caracteristici și particularități se cunosc foarte bine, însă nu formulăm nici un fel de precepte pe baza lor. Greșeala noastră este cu atât mai mare cu cât istoria, poezia și experiența nu sunt altceva decât câmpurile binecuvântate pe care cresc zilnic aceste observații. Din ele unii alcătuiesc poezii, spre încântarea celor mulți, însă nimeni nu le aduce în laborator[917], pentru ca din ele să se poată face rețete și tratamente pentru toată lumea.[918]

Cam de același tip sunt și acele deosebiri de natură pe care sexul, vârsta, zona geografică, sănătatea, boala sau diformitatea le impun asupra minții umane, trăsături înnăscute, nu doar accidentale. Tot așa sunt și cele provocate de destinul unei vieți

---

unui tratat de acest fel se pot obține de la cel mai înțelept tip de istorici, nu doar din prezentările comemorative pe care le adaugă ei de obicei la moartea unor persoane ilustre, ci mai degrabă din întregul corp al istoriei care ne prezintă o persoană așa cum intră ea pe scenă; un astfel de caracter, integrat în narațiunea istorică, ne oferă o mult mai bună idee asupra omului decât orice critică formală sau orice istorisire a vieții cuiva" (SEH I: 733 / V: 21). Bacon însuși scrie o astfel de istorie caracterologică, în *HVII*. Vezi Clark 1974.

[917] Literal: „la farmacie". Bacon sugerează aici că toate observațiile caracterologice ar putea fi folosite ca un fel de materie primă din care să se poată „fabrica" medicamente cu care să funcționeze disciplina prezentată aici, medicina sau cultivarea minții.

[918] *DAS* introduce aici mai multe etape în elaborarea acestor „medicamente". Prima etapă este construirea unui „tratat comprehensiv, redactat cu grijă". A doua etapă este reducerea caracterelor la trăsături primare și construirea unor „trăsături și schițe de portret (caracter)" și a „variatelor combinații și aranjamente prin care se pot obține diferite caractere" (SEH I: 734 / V: 21–22). Această etapă ne-ar oferi o „anatomie" științifică a minților, pe baza căreia s-ar putea, mai apoi, construi terapii și medicamente.

particulare, ca autonomia, nobleţea, naşterea umilă, bogăţiile, [149]
nevoia, funcţiile înalte, viaţa privată, prosperitatea, adversităţile, norocul constant, cel variabil, urcarea în rang prin salturi sau treptat şi altele asemenea. Iată de ce Plaut consideră neobişnuit ca un om să-şi păstreze generozitatea la bătrâneţe: *Generozitatea lui era precum cea a unui tânăr.*[919] Iar sfântul Pavel justifica necesitatea de a folosi disciplina severă în cazul cretanilor (*mustră-i cu asprime*)[920] având în vedere dispoziţia sau temperamentul ţării lor. *Cretanii sunt pururea mincinoşi, fiare rele, pântece leneşe.*[921]

Sallust nota că se întâmplă adesea ca suveranii să-şi dorească lucruri contradictorii, *de cele mai multe ori vrerile regilor, pe cât sunt de avântate, pe atât sunt şi de schimbătoare, ba adeseori contrare între ele*[922]. Tacitus observa cât de rar se întâmplă ca dispoziţia şi caracterul cuiva să fie îmbunătăţite doar pentru că norocul i-a surâs, *Vespasian a fost singurul care s-a schimbat în bine*[923].

Pindar, de asemenea, observa că un noroc prea brusc, o fericire prea mare sau o avere primită pe neaşteptate îi distrug adesea pe cei care le primesc. *Cine nu poate face faţă unei mari*

[9019] Parafrază la Plaut, *Militarul fanfaron* III, i, 40 (Plaut 1968–1974, IV: 266).

[920] Tit 1: 13.

[921] Tit 1: 12. Discuţiile privitoare la modul în care geografia se corelează cu temperamentul sunt foarte aprinse la sfârşitul secolului al XVI-lea, întrucât privesc indirect şi statutul astrologiei (legătura fiind nu doar între clima unui anumit loc şi un anumit tip de temperament, ci şi între configuraţiile astrale, zona geografică, climă, temperament etc.). Despre modul în care evoluează aceste discuţii în a doua parte a secolului al XVI-lea, odată cu configurarea cosmografiei ca ştiinţă, şi despre intersecţiile şi influenţele reciproce între cosmografie, astrologie şi medicină, vezi Vanden Broecke 2003, Westman 2011. Vezi şi *HVM*.

[922] Sallust, *Războiul cu Iugurtha* CXIII, 1 (Sallust 1969: 225). Bacon citează acest pasaj şi în *Ess*, „Of Empire", însă atribuindu-l lui Tacitus (OFB XV: 60).

[923] Tacitus, *Istorii* I, 50 (Tacitus 2002: 88); citat şi în *Ess* „Of Great Place" (OFB XV: 36).

fericiri.[924] Tot așa, Psalmii ne spun cu cât este mai ușor să păstrezi măsura bucurându-te de averea pe care o ai, decât atunci când ea crește pe neașteptate. *Bogăția de ar curge, nu vă lipiți inima de ea.*[925]

Nu neg că unele dintre aceste observații, ca și altele asemenea, au fost discutate, în treacăt, de Aristotel, în pasaje din *Retorica* sa.[926] Ele sunt, de asemenea, subiectul unor discursuri disparate. N-au fost însă niciodată încorporate în filozofia morală, de care țin, în mod esențial, tot așa cum cunoașterea diferitelor tipuri de sol ține de agricultură, iar cunoașterea diferitelor constituții, dispoziții și temperamente este apanajul medicului (asta dacă nu cumva urmăm calea empiricilor, cei care prescriu aceleași medicamente indiferent de pacient).

O altă parte a acestei cunoașteri este cercetarea cu privire la pasiuni. Așa cum în medicina corpului se obișnuiește mai întâi să se investigheze diversitatea caracterului și a constituțiilor, apoi boala și în cele din urmă tratamentul; tot așa, în medicina minții, după ce cunoaștem mai întâi diversitatea caracterelor și a temperamentelor omenești, trebuie să cunoaștem diversitatea bolilor și a infirmităților minții. Iar acestea nu sunt altceva decât perturbațiile și dezechilibrele pasiunilor. Așa cum înțelepții conducători ai republicilor antice îi comparau pe oameni cu marea, iar pe oratori cu vânturile, spunând că, așa, cum marea, în sine, ar fi calmă și liniștită dacă vânturile n-ar agita-o permanent, oamenii ar fi pașnici și ușor de manevrat dacă oratorii
[150] stârnitori de patimi nu i-ar pune în mișcare și nu i-ar agita.[927] Prin urmare, s-ar putea spune cu întemeiere că, prin natura ei, mintea umană ar fi temperată și calmă dacă pasiunile, asemenea

[924] Pindar, *Olympianice* I, 55 (Pindar 1974–1977, I: 15, traducere diferită).

[925] Psalmul 61: 10.

[926] Aristotel, *Retorica* 1388^{b}–1391^{b} (Aristotel 2004: 235–245).

[927] Cicero, *Pro Cluentio* XLIX. În *Apo* comparația îi este atribuită lui Solon (SEH VII: 158).

vânturilor, nu ar stârni în ea tumult şi răscoală. Găsesc, tot aşa, peste măsură de ciudat că Aristotel a scris mai multe volume de *Etici*[928], însă nu s-a ocupat niciodată de pasiuni, care ar trebui să fie chiar subiectul principal al acestor volume. A găsit însă loc pentru ele în *Retorica* sa[929], unde pasiunile ar trebui discutate doar în treacăt, şi doar ca efecte secundare (în măsura în care sunt provocate de discursuri). Acolo le-a tratat pe larg, şi suficient, dacă e să ne luăm după cantitate; însă, acolo unde le-ar fi fost locul, nici măcar nu le-a menţionat. Nu putem spune că discuţiile sale cu privire la plăcere sau durere[930] ar acoperi acest capitol, aşa cum n-am putea spune că cel care întreprinde o cercetare cu privire la natura luminii vorbeşte în acelaşi timp şi despre natura culorilor; plăcerea şi durerea sunt pentru pasiunile particulare ceea ce este lumina pentru culorile particulare. Cercetări mai amănunţite au întreprins stoicii, cel puţin în măsura în care pot spune acest lucru pornind de la ceea ce ne-a rămas de la ei, la mâna a doua[931]. Pare însă că maniera lor era mai degrabă să se afunde în subtilitatea definiţiilor (care, într-un astfel de subiect, sunt doar amănunte), decât să întreprindă descrieri amănunţite şi observaţii ample. E drept, găsim câteva scrieri remarcabile cu privire la unele pasiuni particulare: despre mânie[932], despre consolare în adversităţile vieţii[933], sau despre răbdare şi

---

[928] *Etica Nicomahică*, *Etica Eudemică* şi *Magna moralia*, paternitatea celei din urmă fiind uneori pusă la îndoială.

[929] Aristotel, *Retorica* 1377^{b}–1388^{b} (Aristotel 2004: 187–233).

[930] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1104^{b}–1105^{a}, 1105^{b}–1106^{a} (Aristotel 1988: 35–36, 38–39).

[931] Adică în fragmente, citate, doxografii, cum ar fi cea a lui Diogenes Laertios, pe care Bacon o foloseşte frecvent.

[932] Subiectul mâniei era foarte discutat nu doar în eseuri morale, precum cele ale lui Seneca (*Despre mânie*) sau Plutarh (*Moralia*), ci şi în scrieri cu caracter preponderent medical, în care mânia era tratată din perspectiva dezechilibrului umoral.

[933] În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, astfel de tratate de consolare pot fi filozofice, precum Lipsius 1595, sau teologice. Vezi Schmidt 2007.

blândețe. Cu toate acestea, poeții și autorii de istorii sunt cei mai buni doctori ai acestui tip de cunoaștere. La ei găsim descris, foarte viu și sugestiv[934], cum anume sunt strânite pasiunile, cum pot fi ele pacificate și ținute în frâu; cum anume ne pot ele împiedica să acționăm, sau, dimpotrivă, cum sunt date în vileag, cum acționează, cum variază, cum cresc și pun stăpânire pe minte; cum se împletesc una cu alta în așa fel încât ajung inseparabile; cum se confruntă și se ciocnesc una cu alta; și alte asemenea particularități. Dintre acestea, ultima este în special de mare folos în chestiuni civile și morale, atunci când ne interesează cum anume putem ridica o pasiune împotriva alteia și cum putem stăpâni o pasiune prin intermediul alteia, așa cum obișnuim să vânăm un animal sălbatic cu ajutorul altuia și să prindem păsări cu ajutorul altor păsări [de pradă], reușind, în acest fel, să punem mâna pe cele care, altminteri, poate ne-ar fi scăpat. Pe aceste fundamente este construită folosirea foarte inspirată a răsplății și pedepsei fără de care nici o guvernare n-ar putea rezista; folosind pasiunile predominante ale fricii și ale speranței pentru a le suprima sau înfrâna pe celelalte. Guvernarea minții se aseamănă cu guvernarea statelor: de multe ori este nevoie să înfrânăm o facțiune cu ajutorul alteia.

Ajungem acum la acele lucruri care stau în puterea noastră; cele care au forță și putere asupra minții, afectează voința și
[151] pasiunile și pot altera manierele. Acestea ar trebui puse la lucru[935] pentru a manevra obiceiurile, exercițiile, pentru a disciplina comportamentul, a modela educația, a lucra asupra exemplelor, imitației, emulației, companiei, prietenilor, laudelor, reproșurilor, exortației, faimei, legilor, cărților, studiilor. Toate acestea

---

[934] În *DAS* Bacon va vorbi despre felul în care istoricii și poeții realizează o anatomie sau o disecție a pasiunilor (SEH I: 736 / V: 23).

[935] În *DAS* Bacon precizează că filozofii ar trebui să investigheze cu atenție modul în care pot fi puse la lucru toate aceste elemente (SEH I: 737 / V: 24). Lista care urmează este o bună prezentare a subiectelor de care Bacon însuși se va ocupa în *Ess.*

au un folos clar în modelarea moravurilor; ele sunt şi cele care pot înzestra mintea cu răbdare. Şi tot din ele sunt compuse medicamentele sau regimul prescris pentru minte; ele pot servi la recuperarea sau păstrarea bunei sănătăţi a minţii, cel puţin în măsura în care acest lucru ţine de medicina umană. Din acestea, vom insista aici doar asupra a două dintre ele, ca un exemplu pentru toate celelalte, pentru că ne-am lungi mult prea mult dacă am vorbi despre toate. Vom vorbi, prin urmare, despre obiceiuri şi deprinderi.

Mi se pare superficială opinia lui Aristotel după care, în lucrurile care sunt într-un anume fel de la natură, nimic nu poate fi schimbat prin deprindere.[936] Exemplele lui sunt: dacă o piatră este aruncată de zece mii de ori în sus, nu va învăţa să se ridice singură; din faptul că vedem şi auzim mereu, nu rezultă că învăţăm în vreun fel să vedem sau să auzim mai bine. Chiar dacă acest principiu este adevărat în lucrurile în care natura este fixă (din motive pe care nu le vom discuta aici), nu la fel se întâmplă în lucrurile în care natura admite variaţii. Vedem uşor cum o mănuşă strâmtă se lărgeşte în urma purtării; cum o nuia se va modela, în urma folosirii, îndoindu-se în altă direcţie decât cea în care a crescut iniţial creanga. Vedem cum, pe măsură ce ne dăm drumul la voce, ajungem să vorbim din ce în ce mai tare. Iar dacă îndurăm în mod frecvent căldura şi frigul, ajungem să le îndurăm mai uşor. Există multe exemple de acest fel, şi ele sunt mai asemănătoare cu chestiunile de care Aristotel se ocupă decât instanţele particulare pe care el le-a selecţionat drept exemple. Tocmai pentru că a formulat drept concluzie faptul că virtutea şi viciul constau în deprindere, ar fi trebuit cu atât mai mult să ne spună care e modalitatea de a provoca şi forma astfel de deprinderi. Există multe precepte pe care înţeleptul le formulează ca exerciţii pentru minte, aşa cum există multe tipuri de exerciţii ale corpului. Vom enumera aici doar câteva dintre ele.

---

[936] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1103^{a}–1103^{b} (Aristotel 1988: 32–33).

Primul este să nu ne propunem, de la început, un scop prea îndrăzneț sau, dimpotrivă, prea mărunt. Dacă ținta este prea sus, o natură mai puțin încrezătoare se va descuraja, o natură plină de încredere va tinde să creadă că este prea simplu și va deveni leneșă. În felul acesta, indiferent de natura omului, vei crea așteptări diferite și neadecvate, provocând, în cele din urmă, insatisfacție. Dacă ținta este, dimpotrivă, așezată prea jos, nimeni nu se va gândi să meargă mai departe sau să țintească mai sus.

[152] Un alt precept este să practici [această disciplină a minții] în două situații distincte: când mintea este cel mai dispusă, respectiv când este cel mai puțin dispusă. În primul caz poți obține un mare progres; în al doilea, poți desface nodurile și îndepărta obstacolele minții, și poți face ca termenii medii să pară mai ușor de obținut.[937]

Un alt precept este cel pe care și Aristotel îl menționează în treacăt, și anume să tindem mereu către extrema opusă a ceea ce este, prin natură, înclinația noastră: ca atunci când vâslim împotriva curentului sau când îndreptăm o nuia, îndoind-o în sens invers curburii sale naturale.[938]

---

[937] După cum a subliniat și mai devreme, pentru Bacon „termenii medii", adică propozițiile de observație (experiență), produc, de fapt, cunoașterea. Însă în activitatea de observare și investigare, adică în activitatea care are drept țintă cunoașterea, pentru ca mintea să poată înainta, e nevoie de astfel de exerciții de medicină a minții, pentru care Bacon formulează acest precept. *DAS* adaugă faptul că, atunci când mintea este cel mai puțin dispusă să lucreze, efortul susținut și oboseala sunt cele care ne pot ajuta să îndepărtăm obstacolele inerente ale minții și să-i descâlcim nodurile. Cu alte cuvinte, medicina minții poate funcționa, în momentele în care mintea este „bine-dispusă", ca metodologie de cercetare, iar în momentele în care mintea este „prost-dispusă", ca terapie și instrument de curățare, îndreptare și organizare (care nu produce cunoaștere, ci doar efectuează un fel de „ordine interioară").

[938] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1109[b]: „trebuie să ne conducem pe noi înșine spre ceea ce este contrariu tendințelor noastre, pentru că,

Un alt precept este cel care spune că mintea reuşeşte mai uşor şi mai repede să facă un lucru despre care pretindem că nu este principala noastră intenţie, ci că este obţinut în timp ce facem altceva; şi aceasta din cauza aversiunii naturale a minţii la constrângere şi necesitate.[939] Există multe alte axiome cu privire la modul în care se poate dirija exerciţiul şi impune deprinderea; şi care, aplicate cum trebuie, pot produce o altă natură.[940] Dacă sunt însă aplicate la întâmplare, nu fac decât să maimuţărească natura şi să producă rezultate deplorabile şi contrafăcute.

Şi în privinţa cărţilor şi a studiului au fost formulate multe precepte cumpătate şi folositoare. Nu spunea unul dintre sfinţii părinţi că poezia este vinul diavolului, tocmai pentru că încurajează apetiturile, întreţine opiniile fantasmagorice şi aţâţă focul ispitei?[941] Nu merită oare să reţinem opinia lui Aristotel după care tinerii nu sunt un auditoriu bun pentru filozofia morală, tocmai pentru că pasiunile lor sunt în plină fierbere, iar timpul şi experienţa încă n-au reuşit să le aşeze şi să le tempereze?[942] Rezultă de aici că acele excelente cărţi şi discursuri scrise de antici (prin care încearcă să ne recomande virtutea cel mai

---

îndepărtându-ne cât mai mult de greşeală, ajungem la calea de mijloc, aşa cum fac cei care îndreaptă lemnele strâmbe" (Aristotel 1988: 48).

[939] Acest precept este numit în *DAS* „acea axiomă cât se poate de adevărată" (SEH I: 738 / V: 25).

[940] În sensul în care modelează şi manipulează natura, transformând-o.

[941] Vezi Augustin, *Confesiuni* I, 16: „vinul erorilor" (Augustin 1998: 108, traducere diferită) şi Ieronim, *Epistola* XXI, 13: „cântecul poeţilor este hrana diavolilor" (Migne 1844–1864, XX: col. 385). Cele două pasaje sunt amintite împreună în Cornelius Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum* (Antwerpen, 1529), tradusă în engleză de James Sanford, *Of the Vanity and Uncertainty of Artes and Sciences* (London, 1569): „De aceea Augustin a numit poezia vinul erorii, administrat de doctori beţivi. Ieronim a numit-o carnea diavolilor" (Agrippa 1569: E1^{r-v}). Probabil aceasta este sursa lui Bacon, care combină cele două afirmaţii.

[942] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1095^{a} (Aristotel 1988: 9), referindu-se însă la arta politică, nu la filozofia morală.

adesea reprezentând-o cu pompă și fast, în timp ce opiniile populare contrare virtuții sunt înfățișate în haine ponosite, gata pregătite să fie disprețuite și luate în derâdere) sunt sortite să rămână fără efect în viața de zi cu zi, în special pentru că nu sunt citite de oamenii maturi, în deplinătatea vârstei, ci sunt puse în mâna băieților și a începătorilor. Nu este mai puțin adevărat, însă, că tinerii nu sunt auditori potriviți nici pentru chestiunile politice, cel puțin până când nu au fost deprinși în
[153] amănunt cu religia și morala, altminteri judecata lor poate fi lesne coruptă și pot ajunge să creadă că nu există diferențe reale între lucruri, ci că acestea se măsoară doar în funcție de utilitatea sau circumstanțele lor, după cum spune și poetul:

crima ferice și prosperă virtute e numită.[943]

Și, de asemenea,

unul s-alege, drept plată a crimei lui, cu crucea, altul c-o diademă.[944]

Așa critică poeții, folosind satira și stârnind indignarea, punându-și pana în slujba virtuții. Cărțile de politică vorbesc despre același lucru, însă cu seriozitate și cu argumente. După cum spunea, apreciativ, Machiavelli: *Dacă Cezar ar fi fost înfrânt, ar fi ajuns chiar mai odios decât Catilina.*[945] De parcă n-ar fi existat decât o diferență de destin între o adevărată fiară însetată de sânge și cel mai desăvârșit spirit care a trăit vreodată (poate cu excepția ambiției sale). Precauții similare trebuie luate și în ce privește multe dintre doctrinele morale înșele, cel puțin cele care-i fac pe oameni prea aroganți, incapabili să se adapteze sau incompatibili, după cum spunea Cicero despre Cato, *Calitățile*

---

[943] Seneca, *Hercule scos din minți* 251 (Seneca 1979–1984, II: 15).

[944] Iuvenal, *Satire* XIII, 105 (Iuvenal 1986: 153): pentru aceeași faptă unul este răstignit pe cruce, iar altul este încoronat.

[945] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius* I, 10.

divine şi excelente pe care le vedem la el îi sunt proprii; acelea pe care uneori le dezaprobăm nu provin din natura sa, ci de la profesorii săi[946]. Multe alte axiome şi precepte se referă la efectele pe care studiile le produc şi la capacităţile pe care ele le creează în natura umană; şi tot astfel sunt şi acelea cu privire la celelalte puncte pe care le-am enumerat la începutul acestei părţi despre ştiinţa morală; lucruri ca legile, faima, compania şi alte asemenea.

Există însă un tip de cultură a minţii care mi se pare mai potrivită, mai exactă şi mai completă decât toate acestea. Este cea construită pe următorul principiu fundamental, şi anume că, în anumite momente, minţile oamenilor se găsesc într-o stare mai bună, alteori, într-o stare mai proastă. Scopul acestui tip de cultură a minţii este, prin urmare, să încurajeze şi să statornicească orele bune ale minţii şi să reducă sau chiar să elimine perioadele în care starea minţii este depravată. Statornicirea binelui a fost făcută până acum prin două metode: jurăminte, sau hotărâri respectate cu stricteţe, şi exerciţii ale minţii, care nu contează prea mult în sine, ci sunt doar nişte mijloace de a ţine mintea într-o stare de continuă ascultare. Eliminarea răului s-a făcut până acum tot prin două metode, căinţa şi penitenţa în raport cu trecutul şi o încercare de a porni de la început, în ce priveşte viitorul. Această parte există, însă aparţine religiei, şi pe bună dreptate; pentru că întreaga filozofie morală valabilă nu este decât, aşa cum deja am spus, slujnica religiei.

Vom încheia, prin urmare, cu ultimul tip de exerciţiu[947], cel care este, dintre toate, cel mai important şi mai cuprinzător, dar şi cel mai nobil şi mai eficient pentru a aduce mintea pe [154]
calea virtuţii şi a bunăstării. Dacă am presupune aceste două lucruri: mai întâi că un om îşi propune ţeluri bune şi oneste, iar apoi că este hotărât, constant şi le urmăreşte cu stăruinţă

---

[946] Cicero, *Pro Murena* XXIX, 61.

[947] *DAS* va preciza că este vorba de un remediu sau medicament, cel mai eficient dintre toate (SEH I: 740 / V: 27–28).

și în spiritul adevărului, va rezulta imediat că natura acestui om va fi modelată în întregime, dobândind virtutea. Iar acest proces va fi asemenea lucrărilor naturii, și nu precum celălalt [sistem de exerciții de modelare a minții], care este rezultatul artei. Atunci când un sculptor lucrează la o statuie, el modelează doar partea asupra căreia lucrează, iar cât sculptează fața, de exemplu, corpul statuii e încă doar o piatră grosieră, cel puțin până începe să lucreze și la el. Dimpotrivă, când natura creează o floare sau o ființă vie, ea formează mai întâi rudimente ale tuturor părților, deodată. Tot așa, când omul exersează să dobândească virtutea prin deprinderi; dacă practică temperanța, nu va progresa prea mult în educarea răbdării sau a altor calități. Dacă însă se dedică și se concentrează asupra țelurilor bune, urmărirea lor, mișcarea constantă către ele aduce cu sine nu doar virtutea, ci o stare a minții pe care, după descrierea excelentă a lui Aristotel, nici n-ar trebui s-o mai numim *virtuoasă*, ci *divină*. Iată și cuvintele sale: *cât despre cea opusă bestialității, cel mai potrivit ar fi să vorbim de o virtute supraumană, într-un fel eroică și divină*[948], și apoi: *căci așa cum fiarele nu cunosc nici viciul, nici virtutea, tot așa și zeul. Starea de zeu e mai presus de virtute, așa cum cea a fiarelor e de un alt gen decât viciul.*[949] De aceea, Plinius cel Tânăr îi atribuia lui Traian, în oratia sa funerară, onoarea de a fi asemenea zeilor, spunând: *Oamenii n-ar trebui să adreseze alte rugăciuni zeilor decât ca ei să continue să le fie stăpâni buni, așa*

[948] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1145ª (Aristotel 1988: 153). Aristotel identifică o pereche de contrarii, „bestialitatea" și „divinitatea". Bestialității nu i se opune virtutea (care e opusă viciului), ci o virtute supraumană, eroică sau divină. Bacon schimbă aici însă sensul în care Aristotel lucrează cu acești termeni și face din divinitate sau această „virtute eroică" un grad al virtuții. Ea se „adaugă" astfel virtuții obișnuite și sugerează posibilitatea transcenderii naturii umane (virtuoase) obișnuite, într-un fel de „altă natură", sau „nouă natură".

[949] Aristotel, *Etica Nicomahică* 1145ª (Aristotel 1988: 153).

cum a fost Traian[950]; de parcă n-ar fi fost vorba doar de o imitație a naturii divine, ci chiar de un model al acesteia. Iar aceste pasaje păgâne şi profane nu sunt altceva decât întrezărirea unei umbre a acelei stări divine a minții spre care ne conduc religia şi dreapta credință, prin imprimarea în suflet a carității, numită cu îndreptățire legătura desăvârşirii[951], deoarece cuprinde şi leagă toate virtuțile împreună. După cum a fost frumos spus de Menandru, despre dragostea senzuală, adică despre imitația distorsionată a iubirii divine: *Dragostea e mai bună pentru viața omului decât un sofist stângaci.*[952] Mai precis, că iubirea îl învață pe om mult mai bine decât un sofist sau un profesor. Pe aceştia din urmă el îi numea „stângaci", spunând că, indiferent de regulile şi maximele lor, nu pot forma în om nici dexteritatea, nici abilitatea de a se autoguverna, nici sentimentul valorii şi al importanței pe care iubirea le poate crea.[953] Cu siguranță, deci, dacă mintea [155]
unui om este într-adevăr înflăcărată de caritate, îl apropie mai mult de perfecțiune decât ar putea-o face oricare dintre doctrinele morale, care nu sunt decât precum un sofist în comparație

---

[950] Parafrază la Plinius cel Tânăr, *Panegiricul lui Traian* LXXIV (Plinius cel Tânăr 1977: 413). Nu e vorba de o oratie funerară, ci de un elogiu compus după primii doi ani de domnie a lui Traian.

[951] Coloseni 3:14. Terminologia ar putea trimite însă şi la Bruno şi teoria „legăturilor" (*vincula*) magice (care se potriveşte cu contextul virtuții eroice despre care e vorba mai sus). Vezi Culianu 1994.

[952] Fragmentul nu-i aparține lui Menandru, ci lui Anaxandrides, păstrat în Stobaios, *Florilegium* IV, xx.i, 10.

[953] Sensul e că profesorul poate dezvolta îndemânarea şi abilitatea, dar nu poate transcende natura, nu poate crea, de pildă, dintr-un stângaci un dreptaci sau un ambidextru. Iubirea însă, în sensul oferit mai sus, de țel „bun" pe care omul îl urmează cu determinare, poate aduce cu sine inclusiv modificarea completă a unor elemente esențiale ale naturii umane, cum ar fi capacitatea de a fi stângaci, dreptaci sau ambidextru. În mod similar, spune Bacon în continuare, doctrinele morale pot educa natura moştenită (şi, evident, coruptă), însă nu pot transforma natura umană, aşa cum o face caritatea.

cu altul. Mai mult, așa cum observă Xenofon[954], pe când toate celelalte pasiuni, deși înalță mintea, fac asta distorsionând-o, într-o frenezie de extaze și excese, iubirea exaltă mintea și, în același timp, o compune și o structurează. Astfel, toate celelalte calități: chiar dacă duc la progresul naturii umane, ele sunt, în același timp, pasibile de exces. Doar caritatea nu admite nici un exces. Vedem cum îngerii au încercat să fie ca Dumnezeu, și astfel au încălcat porunca divină și au căzut:[955] *Sui-mă-voi și asemenea cu cel preaînalt voi fi.*[956] Vrând să fie, în cunoaștere, asemenea lui Dumnezeu, omul a încălcat porunca divină și a căzut. *Veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul.*[957] Însă dacă ar fi aspirat să fie asemenea lui Dumnezeu în bunătate sau în iubire, nici omul, nici îngerii n-ar fi transgresat comandamentele divine. Căci înspre această imitare a lui Dumnezeu suntem chemați atunci când ni se spune: *Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați-i pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc; ca să fiți fiii Tatălui vostru celui din ceruri, că el face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți.*[958] Și despre acest model originar al însăși naturii divine, anticii spuneau [că este] *cel mai bun și cel mai înțelept*, în timp ce Sfânta Scriptură spune *Îndurarea Domnului, peste toate lucrările sale*[959].

Închei aici această parte a cunoașterii morale cu privire la cultivarea și terapia minții. Iar dacă cineva, considerând părțile pe care le-am enumerat până aici, va judeca că munca mea a fost doar aceea de a pune împreună, într-o artă sau o știință, ceea

---

[954] Xenofon, *Banchetul* I, 10 (Xenofon 1987: 199).

[955] Vezi și *Ess*, „Of Goodnesse" (OFB XV: 39).

[956] Isaia 14: 14, ușor prescurtat.

[957] Geneza 3: 5 (șarpele către Eva).

[958] Matei 5: 44–45 (Bacon va relua acest citat din latină traducându-l în engleză, vezi *infra*, p. 433).

[959] Psalmul 144: 9.

ce a fost până acum omis de alții sau categorisit ca aparținând simțului comun și experienței de zi cu zi, judecă bine.[960] Însă, așa cum Filocrate l-a luat în râs pe Demostene spunând: *nu vă minunați, atenieni, că Demostene și cu mine avem păreri diferite, căci el bea apă, iar eu beau vin*[961], și așa cum citim în străvechea parabolă a celor două porți ale somnului:

Sunt două porți ale somnului: una din ele-i deschisă –
Numai din corn întocmită – spre visele adevărate;
Cealaltă, strălucitoare, din fildeșul dalb rostuită,
Manii spre ceruri îi lasă, și dă mincinoasele vise.[962]

Tot așa, dacă investigăm cu sobrietate și atenție, vom găsi, ca maximă certă a cunoașterii că licoarea plăcută la gust (vinul) este și cea mai volatilă[963], în timp ce frumoasa poartă de fildeș e cea prin care trec în lume visele mincinoase.

Am încheiat aici acea parte generală a filozofiei umane care contemplă omul compus din corp și spirit. Merită însă să subliniem, încă o dată, că pare să existe o corespondență sau o con- [156]
cordanță între binele minții și binele trupului. Pentru că, așa cum am divizat binele trupului în *sănătate*, *frumusețe*, *tărie* și *plăcere*, tot astfel binele minții investigat aici din perspectiva cunoașterii raționale și morale tinde către aceleași scopuri: să facă mintea sănătoasă și liberă de perturbații, frumoasă și înzestrată cu decență și demnitate, puternică și agilă, pentru a face față tuturor îndatoririlor vieții. Iar aceste trei calități nu se întâlnesc adesea

---

[960] *DAS* adaugă aici: „să-și amintească, totuși, că nu sunt în căutarea frumuseții, ci a utilității și adevărului" și elimină referința la Filocrate, Demostene și calitatea volatilă a vinului, trecând direct la cele două porți și conchizând: „mare și măreață e, fără îndoială, poarta de fildeș, însă visele adevărate trec prin cea de corn" (SEH I: 743 / V: 29–30).

[961] Demostene, *Despre neonesta delegație* XLVI.

[962] Vergiliu, *Eneida* VI, 893–896 (Vergiliu 2000: 166).

[963] În sensul în care aburii vinului influențează și intoxică mintea, abătând-o de la calea cea dreaptă.

în același individ și în minte, și în corp: pentru că e ușor să observăm că omul are adesea o minte puternică și este curajos, însă nu este ferit de valurile pasiunilor, iar faptele sale sunt lipsite de frumusețe și de decență. Alții, dimpotrivă, au o eleganță și o frumusețe a făpturii, însă le lipsește onestitatea, iar abilitățile lor sunt doar de suprafață. Alții, dimpotrivă, au minți bine așezate, reformate și cinstite, dar acțiunile lor sunt lipsite de eleganță și finețe. Uneori, două dintre aceste calități se întâlnesc, însă arareori trei. Iar în ce privește plăcerea, am stabilit deja că mintea nu trebuie transformată în ceva insensibil, ci trebuie să fie în stare să experimenteze plăcerea, impunând restricții asupra obiectului, și nu asupra tăriei și vigorii acesteia.

Cunoașterea civilă[964] tratează un subiect care, dintre toate, este cel mai contingent și mai circumstanțial[965] și, ca atare, cel mai greu de redus la axiome. Totuși, după cum spunea Cato cenzorul: *Romanii sunt ca oile, e mai ușor să-i conduci dacă alcătuiesc o turmă, decât pe fiecare în parte; într-o turmă, dacă îi faci pe câțiva să o ia în direcția bună, e de-ajuns: restul îi vor urma.*[966] Din acest punct de vedere, filozofia morală este mult mai dificilă decât politica. Căci filozofia morală își propune să construiască un bine interior, pe când cunoașterea politică lucrează doar cu un bine exterior, suficient pentru construirea societății. Așa se face că în timpuri rele se găsesc adesea guvernări bune: după cum ni se spune în povestea sfântă despre regii cei buni, după care se adaugă *poporul nu-și îndreptase încă inima spre Dumnezeul părinților lor*[967]. Apoi, statele, ca niște mașinării mari, se

---

[964] În original, *civile knowledge*: în sensul de cunoaștere despre societate. Pe de altă parte, pentru Bacon, societatea este guvernată de politică, nu există cunoaștere „socială" care să nu fie cunoaștere politică.

[965] În sensul de aplicat, întotdeauna legat de circumstanțe particulare.

[966] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cato" VIII (Plutarh 1960–1971, II: 281–282), cu un sens diferit și comparându-i pe romani cu o cireadă de vite.

[967] II Paralipomena 20: 33.

mişcă încet; şi nu sunt atât de uşor de clintit: aşa cum în Egipt şapte ani buni au susținut cei şapte ani proşti, tot astfel guvernările bine întocmite pot îndura şi atenua erorile celor care urmează. Prin contrast, hotărârea unui individ este mult mai uşor de subminat. Iată, prin urmare, cum putem contura şi creiona extrema dificultate a cunoaşterii civile.

Această cunoaştere are trei părți, corespunzând celor trei acțiuni principale care există în societate: şi anume comunicarea[968], negoțul[969] şi guvernarea. Ceea ce caută omul în societate este confortul, utilitatea şi protecția. De aici rezultă trei tipuri de înțelepciune practică, de natură întru câtva diferită, şi anume: înțelepciunea comportamentului, înțelepciunea privind afacerile şi înțelepciunea în ce priveşte guvernarea. [157]

Înțelepciunea comunicării nu trebuie neglijată, cu atât mai puțin disprețuită; pentru că nu e importantă doar prin ea însăşi, ci şi datorită influenței exercitate asupra comerțului şi a guvernării. Bine spunea poetul: *Nu lăsa ca înfățişarea ta să strice ceea ce spui.*[970] Un om poate anihila cu totul forța cuvintelor sale prin modul în care arată şi se poartă în societate. Iată cum spunea Cicero[971], recomandând afabilitatea şi deschiderea: *Nu-i de folos să ai uşa deschisă şi înfățişarea închisă.*[972] Nimic mai greşit decât să-i primeşti pe oameni cu uşa deschisă, însă cu o expresie împietrită şi necomunicativă. Vedem cum Atticus, înainte de prima întâlnire între Cezar şi Cicero, întâlnire de care depindea războiul, l-a sfătuit cu seriozitate pe Cicero să ia seama la modul

---

[968] Bacon foloseşte termenul *conversation*, care acoperă nu numai interacțiunile sociale dintre indivizi prin intermediul limbajului, gesturilor, obiceiurilor, ci, în sens larg, şi comportamentul lor.

[969] Orice implică schimburi între oameni: schimburi materiale, dar şi schimburi de idei etc.

[970] Ovidiu, *Arta iubirii* II, 312 (Ovidiu 1977: 219, traducere diferită).

[971] Quintus Tullius Cicero, fratele faimosului orator.

[972] *De petitione consultatus* XI, 44.

în care vor arăta expresia şi gestica lui.[973] Iar dacă stăpânirea expresiei şi a apariției publice are un asemenea efect, cu atât mai mare este cel al vorbirii şi al celorlalte gesturi de care depinde comunicarea cu ceilalți. Modelul cel mai bun mi se pare frumos exprimat de Titus Livius, chiar dacă a fost scris cu un scop diferit: *Pentru a nu părea nici trufaş, nici servil, ceea ce în primul caz ar însemna să uit de libertatea altuia, în celălalt să uit de libertatea proprie.*[974] Pe de altă parte, dacă ținutei şi comportamentului li se atribuie prea mult, ele vor deveni afectare, şi atunci *ce poate fi mai nepotrivit decât să aduci purtarea de pe scenă în viața reală?*[975] În acest fel, nu trăieşti, ci interpretezi. Şi chiar dacă nu se ajunge la asemenea excese, tot putem spune că un astfel de teatru este o pierdere de timp, care acaparează prea mult mintea. De aceea, îi vom sfătui pe tinerii care încă învață să se ferească de companie, spunându-le simplu: *prietenii îți fură timpul.*[976] Tot astfel, atenția îndreptată spre ceea ce este potrivit sau ceea ce se cuvine în purtările noastre fură din timpul nostru de gândire. În plus, cei deprinşi cu aceste maniere cizelate se complac în ele şi rareori aspiră să atingă vreo virtute mai înaltă. Dimpotrivă, cei care se pricep mai puțin la ea încearcă să compenseze, câştigând reputație. Pentru că, acolo unde există o bună reputație, totul atrage; pe când, unde nu există, ea trebuie suplinită prin

---

[973] Cicero, *Scrisori către Atticus* IX, 12: „sfaturile tale [...] despre itinerariul, despre îmbarcarea, despre întrevederea şi discuția mea cu Cezar" (Cicero 1977, I: 326–327).

[974] Parafrază la Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXIII, 12 (Titus Livius 1959–1963, III: 181).

[975] Citat neidentificat, prezent şi în *DAS*, nu numai în pasajul care corespunde celui de aici (SEH I: 748 / V: 33), ci şi în cadrul discuției „antitetice" despre ceremonii, politețuri formale şi afectări (SEH I: 701 / IV: 486).

[976] Vezi şi *Ess*, „Of Followers and Friends" (OFB XV: 147–149) pentru concepția baconiană despre prietenie ca relație de comunicare în interiorul unei ierarhii, şi nu ca relație între egali, ca în filozofia morală clasică.

politeţuri formale şi alte accesorii. Din nou, nu ne putem imagina un mai mare impediment în calea acţiunii decât preocuparea excesivă pentru etichetă şi pentru ceea ce guvernează eticheta, şi anume timpul şi aşteptarea momentului potrivit. [158]
După cum spunea Solomon: *Cel ce păzeşte vântul nu seamănă, şi cel ce se uită la nori nu seceră.*[977] Omul trebuie să-şi creeze ocaziile şi să profite de ele. În concluzie: purtările îmi par a fi îmbrăcămintea minţii şi mi se pare că trebuie tratate aşa cum tratăm veşmintele trupului. Ea trebuie să urmeze moda, dar nu să arate prea fistichiu; trebuie să fie făcută în aşa fel, încât să îmbrace bine realizările minţii şi să-i ascundă diformităţile. Şi, mai presus de toate, nu trebuie să fie prea strâmtă, limitând capacitatea de mişcare. Această parte a cunoaşterii civile a fost însă aprofundat studiată şi elegant redată, astfel încât nu o pot raporta printre deficienţe.[978]

Despre dirijarea afacerilor

Înţelepciunea cu privire la negoţ nu a fost însă până acum colectată în scrieri, ba a fost chiar disprețuită de învăţaţi. De aici îmi pare că-şi trage originea acea părere exprimată într-un adagiu care spune că nu există o prea mare concordanţă între învăţătură şi înţelepciune. Pentru că, dintre cele trei tipuri de înţelepciune pe care le-am amintit ca făcând parte din viaţa civilă, înţelepciunea purtărilor este cea mai disprețuită chiar de învăţaţi, ca o virtute inferioară şi un adevărat inamic al

[977] Ecclesiastul 11: 4. Vezi şi *Ess*, „Of Ceremonies and Respects" (OFB XV: 159).

[978] De pildă Baldassare Castiglione, *Il cortegiano* (Venezia, 1528), tradusă în engleză de Thomas Hoby (London, 1561); Giovanni della Casa, *Il Galateo* (Venezia, 1558), tradusă în engleză de Robert Peterson (London, 1576); Stefano Guazzo, *La civil conversazione* (Brescia, 1574), tradusă în engleză de George Pettie (cărţile I–III, London, 1581) şi Bartholomew Young (cartea a IV-a, London, 1586).

meditației. De înțelepciunea guvernării [învățații] se achită atunci când sunt chemați s-o facă, însă asta se întâmplă doar cu foarte puțini. Iar în ce privește înțelepciunea într-ale comerțului, adică în cel mai comun domeniu al vieții umane, nu există nici un fel de cărți pe această temă, cu excepția câtorva scurte prezentări răspândite ici și acolo, total disproporționate în raport cu importanța subiectului. Dacă pe tema aceasta s-ar fi scris cărți, așa cum s-a întâmplat în alte domenii, nu mă îndoiesc că învățații cu puțină experiență i-ar fi întrecut rapid (pe terenul lor) pe oamenii de mare experiență practică într-ale negoțului, însă neînvățați.

Nu e loc să ne îndoim nici de faptul că această cunoaștere este atât de variabilă încât nu se poate distila în precepte: ea este mult mai cuprinzătoare decât știința guvernării, pe care s-a lucrat și care în parte a fost rezumată [în axiome]. Unii dintre romani, în timpurile străvechi, au fost cunoscători ai acestei științe, despre care Cicero ne spune că era la mare preț[979]. Senatori de renume, cunoscuți ca înțelepți, cum au fost Coruncanius, Curius, Laelius și mulți alții, aveau obiceiul de a se plimba prin for și de a acorda audiențe celor care le solicitau sfatul. Iar cetățenii obișnuiți îi căutau să-i consulte cu privire la căsătoria unei fiice, sau la slujba pe care o căuta fiul lor, cu privire la o tranzacție comercială, sau la o acuzație ce li se adusese, și alte
[159] evenimente ale vieții de zi cu zi. Există prin urmare o înțelepciune a consilierii și sfatului, în domeniul cauzelor și afacerilor private, rezultând dintr-o cunoaștere generală a treburilor lumii; folosită, e drept, în cazurile particulare, însă obținută din observații generale asupra cazurilor de natură asemănătoare. Vedem astfel în cartea pe care a scris-o Q. Cicero pentru fratele său, *De petitione consultatus* (singura carte cu privire la afacerile private pe care o cunosc, printre antici), că, deși se ocupa de o acțiune particulară aflată atunci în curs de desfășurare, substanța ei era

[979] Cicero, *De oratore* III, 33.

compusă din multe axiome politice înțelepte, ce conțineau nu sfaturi individuale, ci generale, cu privire la alegerile populare. Cel mai bun exemplu [al unei înțelepciuni de acest fel] îl găsim însă în scrierile divine ale regelui Solomon, despre care Scriptura ne asigură că avea inima ca nisipul mărilor, cuprinzând în ea lumea şi toate lucrurile care țin de ea.[980] Vedem acolo, prin urmare, nu doar câteva sfaturi profunde şi înțelepte, ci şi precepte, luări de poziție, opinii extinzându-se asupra unor împrejurări dintre cele mai variate. Drept care vom zăbovi puțin asupra ei, oferind o serie de exemple.

Nu-ți pleca urechea la toate vorbele pe care cineva le spune, ca nu cumva să auzi că sluga ta te vorbeşte de rău.[981]

Ne este lăudată aici circumspecția în cercetare, reținerea în fața a ceea ce nu ne-ar plăcea să aflăm; după cum s-a spus adesea că a fost înțelept din partea lui Pompei să ardă hârtiile lui Sertorius, fără să le citească[982].

Când un înțelept se ceartă cu un nebun, fie că se supără, fie că râde, nu va găsi pace.[983]

Aici este descris marele dezavantaj pe care înțeleptul îl are în fața unui om neînvățat şi lipsit de seriozitate, cu care nu trebuie să intre în competiție; o astfel de întreprindere nu se poate sfârşi bine [pentru învățat], fie că omul încearcă să o ia în glumă, sau să o transforme în ceartă, sau să schimbe stilul şi tactica.

Robul dezmierdat în copilărie devine nerecunoscător.[984]

---

[980] III Regi 4: 29, amintit şi în cartea I, p. 57.

[981] Ecclesiastul 7: 21.

[982] Vezi Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Pompei" XX (Plutarh 1960–1971, IV: 263) şi „Viața lui Sertorius" XXVII (Plutarh 1960–1971, IV: 143).

[983] Pildele lui Solomon 29: 9.

[984] Pildele lui Solomon 29: 21.

Ceea ce ne spune că, dacă un om îşi aruncă favorurile prea de sus, nu se va bucura nici de gratitudine, nici de mulțumiri.

De vezi un om dibaci la lucrul lui, acela va sta înaintea regilor, nu între oameni de rând.[985]

Aici ni se spune că, dintre toate virtuțile necesare pentru a progresa pe scara socială, îndeplinirea cu rapiditate a îndatoririlor este cea mai prețuită; pentru că stăpânii nu-şi doresc servitori cu gândire profundă şi atotcuprinzătoare, ci oameni gata de acțiune, harnici şi întreprinzători.

Văzut-am pe toți cei vii care merg sub soare urmându-l pe tânărul care va sta în locul [regelui].[986]

[160] Aici este exprimat ceea ce a fost observat şi de Sulla, iar după el, de Tiberiu: *Mai mulți adoră soarele care răsare, decât pe cel care apune sau este la amiază.*[987]

Dacă spiritul stăpânitorului se ridică împotriva ta, nu te clinti din locul tău. Căci îngrijirea înlătură mari neajunsuri.[988]

Aici, se atrage atenția asupra faptului că, dintre toate neplăcerile, a te retrage este cel mai puțin adecvat; pentru că oamenii tind să părăsească corabia în cele mai prost alese momente, şi pierd astfel ocazia de a repara lucrurile.

A fost odată o cetate mică, locuită de oameni puțini, şi împotriva ei a pornit un rege vestit, care a împresurat-o şi a ridicat de jur împrejur întărituri puternice. Într-însa se afla un sărac înțelept care a scăpat cetatea prin înțelepciunea lui şi nimeni nu-şi mai aduce aminte de acest om sărac.[989]

---

[985] Pildele lui Solomon 22: 29.

[986] Ecclesiastul 4: 15.

[987] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Pompei" XIV (Plutarh 1960–1971, IV: 257) şi Tacitus, *Anale* VI, 46 (Tacitus 1995: 265).

[988] Ecclesiastul 10: 4.

[989] Ecclesiastul 9: 14–15.

În acest caz este prezentată corupția statelor; cele care nu mai apreciază virtutea și meritul de care au beneficiat odată.

Un răspuns blând înfrânge mânia.[990]

Aici se observă cum tăcerea sau un răspuns dur stârnesc ura, în timp ce un răspuns temperat și moderat pacifică.

Calea celui leneș e ca un gard de spini.[991]

Aici ni se reprezintă viu modul în care lenea este dovedită la urmă; pentru că atunci când lucrurile sunt amânate până în ultimul moment, și nimic nu este pregătit de dinainte, fiecare pas se lovește de spinii impedimentelor, care încetinesc sau chiar opresc definitiv mișcarea.

Mai bun este sfârșitul unui discurs decât începutul său.[992]

Aici este criticată vanitatea vorbitorilor care se ocupă mai mult de forma decât de substanța discursului, cei care studiază mai mult introducerile discursurilor și modul în care pot capta atenția publicului, decât substanța și concluziile.

Cine caută la fața unui om atunci când judecă nu face bine; acesta se va abate de la adevăr chiar și pentru o bucată de pâine.[993]

Aici se observă că un judecător mai bine ia mită, decât să judece fără să cântărească lucrurile; pentru că un judecător corupt nu greșește atât de des pe cât unul fără judecată.

Un om sărac care îi asuprește pe cei săraci este precum furtuna care produce foamete.[994]

---

[990] Pildele lui Solomon 15: 1.
[991] Pildele lui Solomon 15: 19.
[992] Ecclesiastul 7: 8, referindu-se la „sfârșitul unui lucru".
[993] Pildele lui Solomon 28: 21.
[994] Pildele lui Solomon 28: 3.

Aceasta se referă la năpasta stoarcerii de bani, exprimată în fabula despre lipitoarea sătulă și cea flămândă.[995]

Ca o fântână tulbure și un izvor stricat este cel drept care cedează în fața celui nelegiuit.[996]

Aici se afirmă că o judecată nedreaptă exprimată în public tulbură mai tare apele dreptății decât multe nedreptăți particulare trecute sub tăcere.

Cine fură ceva de la tată și de la mamă și spune că nu este păcat, acela este părtaș la crimă.[997]

Aici se arată că, deși oamenii care își nedreptățesc prietenii și apropiații obișnuiesc să-și scuze fapta, aceasta ar trebui, de fapt, să le-o agraveze, transformând-o din nedreptate în nelegiuire.

[161] *Nu-ți dori să fii prieten cu un om mânios și nici să te însoțești cu unul înfierbântat de furie.*[998]

Aici ni se atrage atenția ca, în alegerea prietenilor, să-i evităm pe cei lipsiți de răbdare, pentru că aceștia atrag certuri și rupturi.

Cine își tulbură propria casă va culege vânt.[999]

Aceasta observă că, în certurile și rupturile domestice, omul își promite sieși liniște, mulțumire și pace a minții, însă aceste așteptări sunt întotdeauna înșelate și transformate în vânt.

---

[995] Vickers trimite (Bacon 1996: 662) la Aristotel, *Retorica* 1393^{b}, unde lui Esop îi este atribuită o fabulă despre o vulpe care, năpădită fiind de căpușe și întrebată de un arici dacă nu vrea să i le înlăture, răspunde: „acestea sunt sătule de mine și îmi iau puțin sânge, în schimb, dacă mi le-ai îndepărta, altele, venind înfometate, îmi vor bea până la ultima picătură sângele rămas“ (Aristotel 2004: 255).

[996] Pildele lui Solomon 25: 26.

[997] Pildele lui Solomon 28: 24.

[998] Pildele lui Solomon 22: 24.

[999] Pildele lui Solomon 11: 29.

Fiul înțelept își înveselește tatăl, iar fiul cu adevărat nebun este mâhnirea mamei sale.[1000]

Aceasta ne spune că tații se bucură cel mai tare de realizările copiilor, în timp ce mamele se îndurerează de eșecurile lor; pentru că femeile nu au, adesea, discernământul necesar pentru a observa virtutea, ci văd doar soarta.

Cine acoperă o faptă nepermisă caută prietenie, însă cine insistă asupra spuselor altuia desparte prietenii buni.[1001]

Aici se atrage atenția asupra faptului că o reconciliere se obține mai ușor printr-o amnistie și prin ștergerea trecutului, decât prin regrete și scuze.

În toate lucrările bune există abundență, însă, unde cuvintele sunt multe, acolo de obicei este penurie.[1002]

Aceasta ne spune că, discursurile sunt cu atât mai abundente și mai înflorite, cu cât trebuie să ascundă lipsa de substanță.

Cel care vorbește primul la procesul său pare să aibă dreptate, însă vine cealaltă parte și îl ia la cercetare.[1003]

Aici ni se spune că, în acțiunile legale, cel care prezintă primul va avea o mai mare influență decât vorbitorii care urmează, iar prejudiciul astfel creat va putea fi cu greu anihilat, dacă nu se descoperă cumva un abuz sau vreo informație falsă.

Vorbele omului perfid care par sincere sunt cele care pătrund în adâncurile pântecelor.[1004]

[1000] Pildele lui Solomon 10: 1.
[1001] Pildele lui Solomon 17: 9.
[1002] Pildele lui Solomon 14: 23.
[1003] Pildele lui Solomon 18: 17.
[1004] Pildele lui Solomon 18: 8.

Aceasta ne spune că flateria şi insinuările care par fabricate şi artificiale nu pătrund prea adânc, spre deosebire de ceea ce se înfăţişează ca natural, liber şi sincer.

Cine îl învaţă pe batjocoritor îşi atrage ocări asupra sa, iar cine îl dojeneşte pe nelegiuit se alege cu ponegriri.[1005]

Aici ni se atrage atenţia asupra faptului că trebuie să oferim cu precauţie sfaturi critice naturilor arogante şi disprețuitoare, care tind imediat să le ia drept reproşuri insolente şi să răspundă cu aceeaşi măsură.

Dă prilej înţeleptului şi el îşi va spori înţelepciunea.[1006]

[162] Se distinge aici între înţelepciunea transformată în deprindere şi cea care ţine doar de cuvinte şi opinii superficiale; prima, când se prezintă ocazia, este animată şi sporită; cea de-a doua este încurcată şi confuză.

Aşa cum se reflectă chipul celui care se uită la apă, tot astfel i se arată înţeleptului inimile oamenilor.[1007]

Mintea omului înţelept este comparată aici cu o oglindă care reflectă şi reprezintă imaginile şi diversitatea naturilor şi obiceiurilor, iar din aceste reprezentări purcede acea posibilitate de aplicare: *Cine e înţelept va şti să se adapteze la nenumărate obiceiuri şi caractere.*[1008]

Am zăbovit ceva mai mult asupra acestor maxime civile ale regelui Solomon decât este potrivit unui simplu exemplu. Am fost însă mânat de dorinţa de a învesti cu autoritate excepţională această parte a cunoaşterii, pe care am marcat-o ca deficientă.

[1005] Pildele lui Solomon 9: 7.

[1006] Pildele lui Solomon 9: 9.

[1007] Pildele lui Solomon 27: 19, complet diferit în Biblia 2008: 660.

[1008] Ovidiu, *Arta iubirii* I, 769 (Ovidiu 1977: 207, traducere diferită).

Şi am însoţit aceste sentinţe cu scurte observaţii, în aşa fel încât înţelesul atribuit de mine nu violentează sensul lor literal; şi le lasă libere să poată fi folosite şi în scopuri religioase. Pentru că este permis până şi în religie ca unele interpretări să aibă mai multă autoritate şi putere decât altele. Luând însă aceste maxime ca sfaturi pentru viaţă, ele ar fi putut fi tratate pe larg, dacă le-aş fi fragmentat şi le-aş fi ilustrat cu exemple şi deducţii.

N-a fost doar obiceiul evreilor, ci o trăsătură generală a înţelepciunii din cele mai vechi timpuri: pe măsură ce oamenii găseau observaţii pe care le considerau utile ca sfaturi de viaţă, le exprimau în parabole şi aforisme sau în forma unor fabule. Fabulele, mai ales, erau înlocuitorii şi suplinitorii exemplelor, acolo unde exemplele dădeau greş. Acum însă, când timpurile sunt bogate în istorii, ochim mai bine dacă ţinta este vie. Astfel, forma de scriere considerată cea mai bună dintre toate pentru a exprima aceste argumente versatile cu privire la negoţul şi afacerile omeneşti este cea pe care Machiavelli a ales-o foarte potrivit pentru guvernare: şi anume discursul alcătuit din istorii şi exemple.[1009] Cunoaşterea obţinută direct, din instanţe individuale, este şi cea care cunoaşte cel mai bine drumul înapoi la particulare.[1010] Are şi o mult mai mare aplicabilitate atunci când discursul este construit pe exemple, decât atunci când exemplele sunt simple ilustraţii pentru un discurs deja constituit. Iar aceasta nu e doar o chestiune de ordine, aşa cum pare la prima vedere, ci una de substanţă. Atunci când exemplul este fundamentul pe care se construieşte mai apoi istoria, el va fi descris ordonat şi complet, cu toate circumstanţele: lucru care poate determina discursul, care se va alcătui în acest fel, sau îl poate doar suplimenta, transformându-l într-un model de acţiune. [163] Dimpotrivă, exemplele selectate doar pentru a exemplifica un

[1009] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărţi ale lui Titus Livius.*

[1010] În sensul în care poate furniza aplicaţii în situaţii particulare, ceea ce se cere de la acest tip de înţelepciune practică.

discurs sunt enumerate succint, fără amănunte, și vor fi deformate pentru a sluji discursului pe care trebuie să-l ilustreze.

Trebuie însă să notăm diferența dintre istoria generală, cea de care s-a ocupat Machiavelli, ca fiind cea mai potrivită pentru a fundamenta discursurile despre guvernare, și istoriile de tip „vieți"[1011], mai potrivite pentru a construi discursuri cu privire la afacerile private ale oamenilor. Mai mult, avem chiar un discurs fundamental potrivit pentru acest scop, și potrivit amândurora, și anume cel al scrisorilor scrise de cei înțelepți sau de cei mari, cum ar fi scrisorile lui Cicero către Atticus și altele asemenea. Scrisorile sunt cel mai bun și mai fidel mijloc de reprezentare a afacerilor private, mult mai adecvat decât cronicile sau viețile. Iată, prin urmare, că am vorbit atât de materia, cât și de forma acestei părți a cunoașterii civile pe care am considerat-o de asemenea deficitară, partea cu privire la afaceri și la negoț.

Există însă și o altă secțiune a aceleiași părți, una care diferă tot atât de mult de cele despre care am vorbit până acum precum diferă „a fi înțelept" de „a fi înțelept pentru sine". Una e o mișcare către circumferință, cealaltă către centru. Pentru că există o înțelepciune a sfătuitorului și a consilierii, așa cum există înțelepciunea celui care știe cum să-și urmeze și să-și ajute soarta; ele se întâlnesc uneori, însă le găsim adesea și separate. Mulți sunt înțelepți în felul lor, dar sunt prea slabi pentru guvernare sau pentru consiliere; și furnica este o creatură înțeleaptă pentru sine, însă este foarte dăunătoare pentru grădină. În această înțelepciune, romanii au excelat, după cum scria și poetul comic: *Înțeleptul își făurește singur soarta*[1012], care a devenit o maximă, *Fiecare își croiește propria soartă*[1013], pe care Titus Livius i-a atri-

[1011] Vezi pp. 197, 203–204, precum și nota 916.

[1012] Plaut, *Trei bani* II, ii, 82 (Plaut 1968–1974, V: 192, traducere modificată).

[1013] Una dintre zicalele favorite ale tatălui lui Bacon, lordul Nicholas Bacon, și dezvoltată pe larg mai jos. Ea figurează în mai multe scrieri:

buit-o lui Cato cel Bătrân: *În acest om se găsea aşa o forţă a minţii şi a spiritului, încât, oriunde s-ar fi născut, şi-ar fi făcut el însuşi soarta.*[1014]

Această opinie, însă, dacă e profesată cu prea multă convingere, a fost adesea considerată a fi un pericol la adresa societăţii şi, de asemenea, o poziţie nenorocoasă, după cum putem observa în cazul lui Timotheos din Atena. Acesta a făcut mari servicii statului şi guvernului atenian, însă modul său de a le povesti celorlalţi ce făcuse era astfel încât se încheia întotdeauna cu propoziţia: „iar în aceasta, destinul nu a avut nici un rol"[1015]. Ca urmare, n-a prosperat în nici unul dintre lucrurile de care s-a apucat; pentru că o astfel de atitudine este prea arogantă, [164] amintind de ceea ce spunea profetul Iezechiel despre Faraon: *Spui: râul este al meu şi eu însumi l-am făcut.*[1016] Sau ce spune un alt poet, că oamenii oferă sacrificii pentru năvoadele şi capcanele pe care le pun[1017], sau, cum spunea poetul:

> *Dreaptă, tu singuru-mi zeu, şi tu, suliţă gata de goană*
> *Nu mă lăsaţi.*[1018]

Această siguranţă excesivă nu a fost niciodată altceva decât aroganţă şi vanitate. Iar cei care au fost cu adevărat mari oameni politici au atribuit întotdeauna succesul, în parte, şi norocului, şi nu exclusiv virtuţii şi talentului lor. De aceea Sulla s-a

---

PFE (Bacon 1883: 182), *Letter and Discourse to Sir Henry Savill, touching Helps for the Intellectual Powers* (SEH VII: 98), *Ess*, „Of Fortune" (OFB XV: 122).

[1014] Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXXIX, 40 (Titus Livius 1959–1963, IV: 565). De obicei maxima îi este atribuită lui Appius Claudius.

[1015] Plutarh, *Vieţi paralele*, „Viaţa lui Sulla" VI (Plutarh 1960–1971, III: 295).

[1016] Iezechiel 29: 3.

[1017] Avacum 1: 16.

[1018] Vergiliu, *Eneida* X, 773–774 (Vergiliu 1980: 365).

numit pe sine *Fericitul*, și nu *cel Mare*. Tot astfel, Cezar i-a spus cârmaciului corabiei: *Duci pe Cezar și soarta lui.*[1019]

Totuși, aceste poziții care afirmă sus și tare: *Fiecare își croiește soarta*; *înțeleptul stăpânește asupra stelelor*[1020]; *nu există drum pe care virtutea să nu poată păși*[1021] și altele asemenea, dacă sunt luate ca precepte pentru a stimula hărnicia, și nu ca scuze și justificare pentru vanitate și lene, dacă suplimentează încrederea în sine și hotărârea, iar nu declarațiile, au fost mereu considerate bune și solide și au fost, fără îndoială, bine implantate în mințile mari. Acestea sunt, într-adevăr, atât de sensibile la opiniile de acest fel, încât cu greu le pot ține pentru ele. Vedem astfel cum Augustus Cezar (care a fost destul de diferit de unchiul său, și i-a fost mult inferior ca virtute) și-a chemat prietenii în jur, să-l vadă murind și să-l aplaude; arătând astfel cât era de încrezător în faptul că și-a jucat bine rolul pe scena lumii.[1022]

Artizanul destinului sau despre mersul înainte al vieții

Această parte a cunoașterii trebuie s-o marcăm tot ca deficitară: nu pentru că n-ar fi fost practicată, ci pentru că n-a fost propriu-zis înregistrată în scris. Și tocmai pentru a nu le părea unora că nici nu poate fi redată cu ajutorul axiomelor, este important ca, la fel ca în cazurile anterioare, să rezumăm câteva dintre titlurile și părțile ei.

[1019] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" XXXVIII (Plutarh 1960–1971, III: 491).

[1020] Ellis afirmă (citat de Wright în Bacon 1876: 325) că această maximă îi este atribuită lui Ptolemeu de către Cognatus; ea este prezentă în nenumărate manuale de astrologie ale vremii (Vickers în Bacon 1996: 664).

[1021] Ovidiu, *Metamorfoze* XIV, 113 (Ovidiu 1959: 279, traducere diferită).

[1022] Suetonius, *Viețile celor doisprezece cezari*, „Cezar Octavianus Augustus" XCIX (Suetonius 1958: 109); vezi și cartea I.

A-i învăța pe oameni să devină arhitecții propriului destin poate părea, la prima vedere, ceva cu totul nou şi nepotrivit. E o doctrină căreia oricine ar vrea să-i devină discipol, cel puțin până când îi vede dificultățile: căci soarta leagă pietre de moară de gâtul virtuții, şi este la fel de greu şi de sever să fii un bun politician, ca şi să fii cu adevărat moral. Însă această doctrină priveşte în mare măsură învățătura, atât din punctul de vedere al onoarei, cât şi ca substanță: în privința onoarei, pentru ca oamenii pragmatici să nu rămână cu impresia că învățătura este ca o ciocârlie care se poate urca, cântând, în slava cerului, mai mult pentru a se bucura de una singură, şi nimic altceva, ci să ştie că ea poate fi la fel de bine şi un şoim care zboară liber, dar se şi repede asupra prăzii. În privința substanței, pentru că legea [165]
perfectă a căutării adevărului spune că *nimic nu poate fi în globul lumii materiale fără să fie în acelaşi timp şi în globul de cristal sau în Formă*; cu alte cuvinte, că nimic nu poate să aibă ființă şi să acționeze fără să fie mai întâi reprezentat şi colecționat într-o teorie sau o doctrină. Pe de altă parte, învățații n-au prețuit niciodată această arhitectură a destinului, decât cel mult ca pe o întreprindere cu totul inferioară. Ei cred îndeobşte că norocul şi soarta unui om nu sunt demne de o investigație serioasă. De altfel, de multe ori, oamenii învățați abandonează de bunăvoie această modelare a sorții proprii, pentru a se ocupa de altceva. Cu toate acestea, merită să luăm aminte cu toată seriozitatea la modul în care modelarea şi construirea destinului pot acționa ca instrument al virtuții şi al onoarei.

Mai întâi, preceptul pe care-l consider cel mai important atunci când vorbim de destin ar fi să obținem acea fereastră la care se referea Momus[1023], o fereastră prin care să putem privi în inima

[1023] Zeul zeflemelei şi al batjocurii, exilat într-un final din Olimp pentru remarcile sale acide. Lucian din Samosata afirmă în *Hermotimos* XX că Momus s-a plâns de faptul că Hefaistos n-a făurit o fereastră pe pieptul omului.

oamenilor, descoperindu-i ungherele. Cu alte cuvinte, avem nevoie de o metodă pentru a obține informații acurate cu privire la circumstanțele individuale și personale, cu privire la natura oamenilor, la dorințele și scopurile lor, la obiceiurile și purtările lor, la ajutoarele sau avantajele pe care le au (și, exact, în ce privințe), la slăbiciunile și dezavantajele lor, la ceea ce-i face mai expuși și mai vulnerabili, cu privire la prietenii lor, la facțiunea sau partidul din care fac parte, la susținători sau urmași; în plus, informații cu privire la dușmanii lor, la cei care-i invidiază, cei cu care se află în competiție, la contextul și timpurile din care provin, la caracterul și dispoziția lor și la momentele potrivite sau nepotrivite. După cum se spune: *Singură tu știi să găsești calea și momentul potrivit pentru a pătrunde la el.*[1024] Tot așa, cu privire la principiile lor, regulile pe care le respectă, ritualurile și așa mai departe; toate acestea nu doar cu privire la persoane, ci și cu privire la acțiuni: ce anume se pregătește și când; cum sunt acțiunile conduse, ce le favorizează, ce li se opune, de ce anume contează și altele asemenea. Cunoașterea acțiunilor nu este importantă doar în sine, ci și pentru că fără ea nu putem avea o cunoaștere adecvată a indivizilor. Oamenii se schimbă în funcție de faptele lor; când sunt angajați în întreprinderea unei acțiuni sunt într-un fel, iar când revin la propria lor natură, sunt de multe ori diferiți.[1025]

Toate aceste informații cu privire la particulare, fie ele persoane, fie acțiuni, pot funcționa ca premise minore în orice silogism al acțiunii; pentru că nici o observație generală (care poate să joace rolul propoziției majore) nu este suficientă pentru

---

[1024] Vergiliu, *Eneida* IV, 423 (Vergiliu 1980: 138).

[1025] Bacon enunță aici o formă a principiului pe care l-a enunțat, într-un caz particular, atunci când a vorbit despre modul în care putem cultiva virtutea pur și simplu stabilind scopuri „bune" pentru ca oamenii să tindă către ele. Aici principiul este mai general: un om angajat în urmărirea unui scop este un om care are o natură diferită de natura lui „în repaus".

a întemeia o concluzie dacă în premisele minore apar erori sau confuzii.

Putem să ne întemeiem credința în posibilitatea acestei cunoașteri pe spusele regelui Solomon: *O apă adâncă este sfatul în inima omului, dar omul chibzuit știe să o scoată.*[1026] Și chiar dacă cunoașterea însăși nu cade sub acest precept, câtă vreme se referă la individuale, preceptele cu privire la obținerea cunoașterii sunt de acest fel.[1027]

Vom începe prin urmare cu preceptul care spune că, după opinia anticilor, tendoanele înțelepciunii nu sunt altele decât [166] chiar circumspecția și neîncrederea.[1028] Mai precis, să acordăm mai multă încredere expresiilor faciale și faptelor decât vorbelor, iar în privința vorbelor, mai degrabă celor spuse în grabă, și fără pregătire, decât celor fabricate și bine ticluite. Nu trebuie să ne temem de ceea ce s-a spus: *nu te încrede în fața omului*[1029] – prin care se înțelegea comportamentul exterior, în genere, și nu mișcările sau gesturile subtile și caracteristice fiecărui individ, pe care Cicero le numea *poarta sufletului*[1030]. Cu greu ne putem închipui pe cineva mai închis în sine decât Tiberiu; și totuși, Tacitus ne-a spus cum Gallus *a bănuit ofensa după expresia acestuia*[1031]. Tot

---

[1026] Pildele lui Solomon 20: 5.

[1027] Din instanțe individuale nu putem generaliza legi universale, dar putem infera precepte cu privire la comportamentul și acțiunea indicate într-o anumită împrejurare individuală.

[1028] Afirmație atribuită lui Epiharm în Cicero, *Scrisori către Atticus* I, 19: „Stai de veghe mereu, nu te încrede niciodată în nimic, asta-i toată filozofia" (Cicero 1977, I: 102). Este vorba despre un precept comun al filozofiei antice (în special stoice și epicureice) care recomandă circumspecția în formarea opiniilor, o atentă investigare și suspendarea judecății în cazurile în care nu există informații suficiente sau în care inferența nu este întemeiată. După cum deja s-a văzut (vezi *supra*, nota 151), pentru Bacon credulitatea este una dintre bolile cele mai grave ale minții umane.

[1029] Iuvenal, *Satire* II, 8 (Iuvenal 1986: 33, traducere diferită).

[1030] Quintus Tullius Cicero, *De petitione consultatus* XI, 44.

[1031] Tacitus, *Anale* I, 12 (Tacitus 1995: 44).

astfel, remarcând diferența dintre discursurile cu care i-a elogiat pe Germanicus și pe Drusus în fața Senatului, ni se spune că împăratul s-a pronunțat despre Germanicus *în cuvinte prea pompoase pentru a putea crede cineva că exprimau cu adevărat sentimentele sale*, însă despre Drusus *într-un discurs mai scurt, dar mai apăsat și mai sincer.*[1032] Iar în alt loc, amintind că Tiberiu a vorbit la un moment dat cu bunăvoință și deschis, a spus că deși, în general, împăratul *își găsea greu cuvintele, se exprima mai ușor de câte ori venea în sprijinul cuiva.*[1033] Cu alte cuvinte, nu există un artist al disimulării atât de perfect, nici cineva care să-și stăpânească mimica și gesturile în asemenea măsură încât să ne înșele total cu un discurs măsluit, cu un mod de comportare aparent mai deschis, sau mai formal, sau mai digresiv, sau cu o purtare mai țeapănă.[1034]

Nici faptele nu sunt promisiuni pe care să le credem cu ochii închiși, fără o evaluare judicioasă a naturii și dimensiunilor lor exacte. *Trădătorul începe prin a fi om de încredere în chestiunile mărunte, pentru a putea înșela mai lesne în cele mari.*[1035] La așa ceva s-a gândit și italianul când s-a referit la cei care vând și cumpără și a spus că trebuie să ne ferim de cel care pare să ne dea ceva pe gratis. Pentru că micile favoruri adorm atât atenția, cât și hărnicia omului și sunt, după cum le numea și Demostene, *hrană pentru lâncezeală*[1036]. Vedem cât de înșelătoare este natura

---

[1032] Tacitus, *Anale* I, 52 (Tacitus 1995: 66, traducere diferită). Tiberiu era bucuros că Germanicus înăbușise o răscoală, dar îi displăcea popularitatea pe care acesta și-o câștigase în rândul soldaților.

[1033] Tacitus, *Anale* IV, 31 (Tacitus 1995: 199).

[1034] Sensul aici este că neîncrederea și circumspecția ne pot ajuta să vedem în spatele oricărei măști, oricât de bine fixate; pentru omul cu judecată, nu există artiști perfecți ai disimulării.

[1035] Parafrază la Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXVIII, 42 (Titus Livius 1959–1963, III: 559).

[1036] Demostene, *Olintica a treia* XXXIII (Demostene 1969: 75, „nepăsare").

unor fapte dacă ne uităm, de exemplu, la cum l-a înşelat Mucianus pe Antonius Primus, cu ocazia acelei aparente înţelegeri, cu totul lipsite de substanţă, pe care au încheiat-o între ei; când Mucianus i-a pus în funcţii înalte pe mulţi dintre prietenii lui Antonius, *în acelaşi timp, el acorda cu dărnicie funcţiile de tribun şi de prefect prietenilor acestuia*[1037]. Deşi aparent îl făcea mai puternic pe Antonius, în fapt îi slăbea puterea şi îl izola, câştigându-i de partea sa pe toţi partizanii acestuia.

Cât despre cuvinte, deşi ele sunt adesea ca urina în medicină, sursă nesfârşită de înşelătorie şi incertitudini[1038], nu trebuie disprețuite, mai ales dacă au de partea lor pasiunile şi afectele. Vedem astfel cum Tiberiu, ca urmare a discursului virulent şi exasperant al Agrippinei, şi-a dat brusc arama pe faţă, spunând [167] ceea ce gândea, şi anume: *te doare faptul că nu domneşti*. Sau, în cuvintele lui Tacitus: *Aceste vorbe au scos de la el vocea, atât de rară, a sufletului său ascuns; apucând-o de mână, i-a atras atenţia, citând un vers grecesc, asupra faptului că este jignită pentru că nu domneşte.*[1039] Nu întâmplător, poetul numeşte pasiunile torturi, spunând că ele îi obligă pe oameni să-şi mărturisească secretele:

Torturaţi de vin şi mânie.[1040]

După cum ne arată experienţa, există prea puţini oameni atât de hotărâţi, de bine întocmiţi şi de concentraţi asupra propriilor scopuri încât să nu se dea în vileag, fie la mânie, fie din bravadă, uneori din bunătate, uneori la necaz sau din slăbiciune;

[1037] Tacitus, *Istorii* IV, 39 (Tacitus 2002: 200).

[1038] Examinarea urinei era una dintre metodele tradiţionale de investigare şi diagnoză, dar şi unul dintre subiectele criticilor şi ironiilor la adresa medicinei, incapabilă să inventeze o metodă de investigaţie mai sigură şi mai puţin susceptibilă de numeroase interpretări fanteziste.

[1039] Parafrază la Tacitus, *Anale* IV, 52 (Tacitus 1995: 214, traducere diferită), „prin faptul că nu domneşte nu înseamnă că-i jignită".

[1040] Horaţiu, *Epistole* I, xviii, 38 (Horaţiu 1980, II: 259, traducere diferită).

în special dacă sunt înșelați. După cum sună proverbul spaniol: *spune o minciună și află un adevăr.*

În ce privește cunoașterea indirectă a oamenilor, din spusele altora, putem cunoaște cel mai bine slăbiciunile și greșelile dacă ne luăm după ce zic dușmanii, iar virtuțile și abilitățile dacă ne luăm după ce zic prietenii; obiceiurile și toanele le aflăm de la servitori, părerile și convingerile de la cei mai apropiați, cărora li se confesează mai des. Nu uitați că renumele este, în genere, nefundamentat, iar părerile superiorilor și egalilor sunt adesea înșelătoare; pentru că oamenii poartă adesea o mască. *Adevărata reputație a omului reiese din mediul domestic.*[1041]

Însă cunoașterea cea mai profundă și mai acurată a oamenilor ne vine din examinarea naturii și a scopurilor lor. Oamenii slabi sunt cel mai bine interpretați apelând la natura lor; înțeleptul se cunoaște după scopuri. Un nunțiu papal proaspăt întors din misiune dintr-o anumită țară, unde funcționase ca reprezentant permanent, spunea la un moment dat, cu ironie și înțelepciune (deși cred că n-avea dreptate), că cel care-l va înlocui ar trebui să nu fie prea înțelept; pentru că un om înțelept n-ar putea să-și imagineze de ce sunt în stare și ce urmăresc oamenii acelei țări. E foarte adevărat că una dintre erorile frecvente ale celor înțelepți este să tragă pe deasupra țintei, presupunând, în comportamentul celorlalți, scopuri mai profunde și intenții mai sofisticate decât cele care există de fapt. Proverbul italienesc spune, foarte elegant și nu lipsit de adevăr: *Există întotdeauna mai puțini bani, mai puțină înțelepciune și mai puțină credință decât își imaginează oamenii.*

[168] Suveranii, însă din alt motiv, se pot cunoaște după natura lor, în timp ce persoanele private sunt mai ușor de cunoscut dacă le știm scopurile. Și asta pentru că principii se găsesc la vârful dorințelor umane și, de cele mai multe ori, nu au nici un scop individual particular spre care să aspire și în virtutea

[1041] Parafrază la Quintus Tullius Cicero, *De petitione consultatus* V, 17.

căruia să ia măsuri sau să-şi modeleze celelalte dorinţe sau comportamentul. Este şi motivul pentru care se spune că inima suveranului este inscrutabilă.

Pe de altă parte, nu este suficient să cunoaştem scopurile oamenilor şi varietatea naturilor lor, ci şi caracterul lor, şi umoarea lor predominantă, precum şi care dintre scopurile lor predomină printre celelalte. De pildă, când Tigellinus s-a văzut ameninţat şi s-a temut că va fi depăşit de Petronius Turpilianus în competiţia pentru favorurile lui Nero, a manipulat temerile acestuia din urmă pentru a-l pierde pe primul.[1042]

În general însă, pentru toată această parte a cercetării noastre, cele mai importante sunt următoarele trei lucruri: mai întâi, o profundă şi intimă cunoaştere a acelora care au o bună experienţă a lumii şi a oamenilor, în special a diversităţii afacerilor omeneşti şi a tipurilor umane; dacă s-ar putea, să ne bucurăm de încrederea a cel puţin unui prieten înzestrat şi talentat din fiecare domeniu. Al doilea lucru este să ne păstrăm pe linia de mijloc între libertatea de exprimare şi păstrarea secretului: folosind libertatea de exprimare în cele mai multe lucruri, şi păstrând secretul acolo unde este important. Pentru că exprimarea liberă invită şi provoacă şi pe alţii să facă întocmai, şi astfel revelează multe secrete şi multe detalii. Păstrarea secretului, pe de altă parte, este de natură să provoace încrederea. În ultimul rând, e important ca fiecare să îşi însuşească acea deprindere serioasă şi bine-aşezată a redactării de memorandumuri şi rezumate după fiecare conversaţie avută şi după fiecare acţiune întreprinsă, atât pentru a observa, cât şi pentru a acţiona. Dacă Epictet ar fi vrut ca filozoful să nu întreprindă nici o acţiune fără a-şi repeta sieşi: *Vreau aceasta, dar vreau şi să respect preceptele [vieţii înţelepte]*[1043], omul

[1042] Tacitus, *Anale* XIV, 57 (Tacitus 1995: 401). În pasajul la care se face referire este relatat modul cum Tigellinus a obţinut uciderea lui Rubellius Plautus şi Sulla, nu cea a lui Petronius Turpilianus.

[1043] Epictet, *Manualul* IV (Epictet 1977: 8, altă numerotare, traducere diferită).

politic trebuie să repete, la orice acțiune pe care o întreprinde: *Vreau aceasta, dar vreau să și învăț ceva [cu această ocazie]*. Am zăbovit mai îndelung asupra acestui precept privitor la obținerea de informații, deoarece este o parte care, în sine, va contribui mult la constituirea celorlalte. Trebuie să subliniez însă și că, înainte de toate, trebuie avut grijă ca oamenii să posede stăpânire de sine și să aibă un bun control asupra lor înșișI, tocmai pentru ca prea multă cunoaștere să nu dea naștere la prea multe învârteli.[1044] Pentru că nimic nu e mai puțin fericit decât amestecul superficial și pripit în tot felul de chestiuni insuficient cunoscute sau care nu ne privesc. E important ca toată această cunoaștere să fie folosită, în concluzie, doar pentru a furniza fundamentele unei alegeri mai libere și mai bine informate a cursului de acțiune în acele chestiuni care ne privesc și pentru a ne ajuta să le ducem la capăt cu cât mai multă abilitate și cât mai puține erori.

[169] Al doilea precept al acestei cunoașteri este ca oamenii să dețină cât mai multă informație cu privire la propria lor persoană și să se cunoască bine pe ei înșișI. Sfântul Iacov spune: deși oamenii au mereu în fața lor o oglindă, uită adesea de ei înșișI – unde oglinda divină era cuvântul lui Dumnezeu.[1045] Oglinda politică, însă, este chiar starea lumii, sau timpurile pe care le trăim. Și în limitele lor trebuie să stabilim mereu măsura propriei persoane.[1046]

[1044] E important de subliniat că Bacon nu este un partizan al parvenirii sociale pe bază de cunoaștere. Scopul cunoașterii de detaliu susținute aici nu este ca omul să-și depășească condiția socială în care a fost „pus" sau să se amestece în chestiuni care nu țin de competența sau de rangul lui. Scopul cunoașterii ar fi să slujească la îndeplinirea sarcinilor pe care le are fiecare în limitele rangului care-i revine prin naștere sau educație.

[1045] Iacov 1: 23–24.

[1046] Bacon propune aici o cunoaștere de sine prin raportare la „oglinda politică" a timpurilor, o permanentă măsurare a poziției și competențelor personale în raport cu lumea în care trăim.

Astfel, oamenii trebuie să aibă o cunoaştere imparţială a propriilor abilităţi şi virtuţi; ca şi a lipsurilor şi impedimentelor lor; să le numere pe primele la plusuri, pe cele din urmă la minusuri, şi din această examinare şi evaluare să construiască şi să particularizeze următoarele consideraţii.

Mai întâi, să considere în ce măsură natura şi constituţia lor se potrivesc cu timpurile în care trăiesc. Dacă e vorba de un acord şi o consonanţă, atunci pot să-şi permită o mai mare libertate în acţiunile lor; dacă însă văd că nu se potrivesc cu timpurile în care trăiesc, trebuie să fie mai retraşi, mai închişi şi mai rezervaţi. Aşa cum am văzut mai sus în exemplul lui Tiberiu, cel care n-a fost niciodată văzut la teatru şi n-a călcat în Senat în ultimii săi doisprezece ani de domnie. Pe de altă parte, Augustus a trăit deschis sub ochiul public. Aşa cum a observat foarte bine Tacitus, *Alta era norma de conduită a lui Tiberiu.*[1047]

În al doilea rând, trebuie să considere cum anume se potriveşte natura lor cu profesia şi viaţa pe care o duc şi, ca urmare, să facă o alegere, dacă sunt liberi, iar dacă sunt constrânşi, să plece cu prima ocazie – aşa cum vedem că a făcut ducele Valentin, desemnat de tatăl său să urmeze o profesie sacerdotală, dar care a renunţat aproape imediat, urmându-şi înclinaţiile care, de altminteri, erau de aşa natură încât ne e greu să spunem dacă se potriveau mai puţin unui prinţ decât unui preot.[1048]

În al treilea rând, trebuie să evalueze ce şanse au în competiţia cu ceilalţi, care sunt adversarii şi concurenţii lor cei mai probabili, şi să-şi aleagă un drum pe care concurenţa este mai mică, iar calităţile lor pot fi puse mai mult în valoare. Aşa a făcut Iulius Cezar, iniţial orator şi avocat, care însă, după ce a văzut

---

[1047] Tacitus, *Anale* I, 54 (Tacitus 1995: 68).

[1048] „Ducele Valentin", adică Cesare Borgia (c. 1475–1507), fiul papei Alexandru VI, a fost făcut cardinal la 17 ani, însă, ceva mai târziu, a renunţat la această funcţie, devenind duce de Valentinois şi dedicându-se unei cariere militare.

excelența unor oratori precum Cicero, Hortensius, Catulus, precum şi faptul că în cariera militară nu există alții în afara lui Pompei, cel pe care Republica era silită să se bazeze, a renunțat la dorința de a obține faimă civică şi populară, pentru a-şi transfera planurile de mărire pe câmpul de luptă.[1049]

În al patrulea rând, trebuie să-şi aleagă prietenii şi susținătorii în funcție de compoziția şi structura naturii lor, aşa cum vedem din nou în cazul lui Cezar, ai cărui prieteni şi partizani erau cu toții oameni activi şi eficienți, însă lipsiți de pompă şi ceremonie, şi nu foarte cunoscuți.

[170] În al cincilea rând, să aibă grijă de modul în care pot să se ghideze după exemple şi modele, ferindu-se să creadă că pot face la fel ca alții, de care diferă atât ca natură, cât şi ca anvergură. O astfel de greşeală a făcut Pompei, despre care Cicero ne spune că exclama adesea: *Sulla a putut s-o facă, eu nu voi putea?*[1050] Aceasta a fost rădăcina multor rele, pentru că natura şi comportamentul lui şi cel al exemplului său nu puteau fi mai diferite: unul dur, violent, urmărindu-şi scopurile cu îndârjire, altul solemn, plin de pompă şi atent la ceremonial, şi deci mult mai puțin eficient.

Această parte însă, privitoare la cunoaşterea civilă de sine, are multe alte ramuri, asupra cărora nu putem insista aici.

Imediat după buna cunoaştere şi înțelegere de sine ar trebui să urmeze deschiderea şi prezentarea acestui sine în fața celorlalți. Nimic nu este mai des întâlnit decât situația în care, cu cât omul este mai capabil, cu atât ştie să se pună mai puțin în valoare. Există însă un mare avantaj în prezentarea abilă a virtuților, meritelor, averilor unui om, concomitent cu îndemânatica acoperire a slăbiciunilor, defectelor, neajunsurilor; subliniind unele, evitându-le pe altele, ascunzând unele sub circumstanțele

---

[1049] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" III (Plutarh 1960–1971, III: 459).

[1050] Cicero, *Scrisori către Atticus* IX, 10 (Cicero 1977, I: 322).

exterioare, oferind, pentru altele, explicații, şi aşa mai departe. Cum spunea Tacitus despre Mucianus, cel mai talentat om politic al timpului său: *Prezenta cu o anumită artă tot ceea ce spusese sau făcuse.*[1051] Acest lucru presupune, într-adevăr, o anumită artă, cel puțin pentru a nu se transforma în aroganță şi înfumurare. Totuşi, mi se pare că ostentația (chiar dacă se spune despre ea că este primul pas spre vanitate) este mai curând un viciu al manierelor, decât al politicii. Pentru că, aşa cum s-a spus *calomniază cu îndrăzneală, ceva tot se va prinde*[1052], se poate spune şi *adu-ți singur laude, că ceva tot se va prinde.* Desigur, cu condiția de a nu ajunge la un grad ridicol de deformare. Această punere în valoare are influență mai ales asupra celor ignoranți şi inferiori; înțelepții râd adesea de ea, şi o privesc cu dispreț. Autoritatea se obține însă impresionându-i pe cei mulți, şi poate uşor contracara disidența câtorva. Dacă însă toate acestea sunt urmărite cu decență şi discernământ, cu eleganță şi naturalețe, sau în momente speciale în care pândeşte pericolul şi nesiguranța (în cazul celor care au ales cariera armelor), sau atunci când ceilalți sunt mai invidiați; sau aparent în treacăt, cu talentul de a sublinia ici şi acolo aspecte importante, însă fără a insista prea lung asupra lor şi fără a părea prea serios; ca şi cu egala libertate de a-şi aduce sieşi critici, în aceeaşi măsură ca şi laude; sau cu ocazia precisă a atacului la adresa altora, pentru a răspunde unor injurii sau insolențe; această [punere în valoare] va contribui enorm la îmbunătățirea reputației. Ca să nu mai spunem că multe naturi puternice cărora le lipseşte vanitatea de a se pune în valoare şi care nu pot naviga pe apele mulțumirii de sine au adesea de suferit de pe urma moderației lor.

Prin urmare, toate aceste înfrumusețări artificiale şi ostentative ale virtuții nu sunt cu totul superflue; căci este necesar ca virtutea să nu fie depreciată sub valoarea ei reală, lucru care [171]

[1051] Parafrază la Tacitus, *Istorii* II, 80 (Tacitus 2002: 135).

[1052] Plutarh, *Moralia* 65D.

se întâmplă, de obicei, în trei feluri. Mai întâi, când cineva se oferă sau se aruncă înainte neinvitat, după care se consideră răsplătit, când e doar acceptat. Apoi, făcând prea mult, fără a da lucrurilor întreprinse timp să se sedimenteze, şi provocând, în schimb, oboseală şi saţietate. În sfârşit, obţinând prea repede roadele virtuţii, sub formă de laudă, aplauze, onoruri, favoruri, astfel încât omul ajunge apoi să se mulţumească cu puţin. Merită subliniat ceea ce prea bine s-a spus: *Ai grijă să nu pari neobişnuit cu lucrurile mari, dacă un lucru atât de mic te delectează aşa de mult.*[1053]

Nici acoperirea defectelor nu este mai puţin importantă decât punerea în valoare a părţilor bune. Ea se poate face tot în trei feluri: cu precauţie, adăugând culoare sau în virtutea încrederii în sine. Precauţia este atunci când omul evită cu discreţie şi ingeniozitate să fie amestecat în lucruri la care nu se pricepe. Dimpotrivă, spiritele prea îndrăzneţe şi fără măsură se vor arunca înainte fără discernământ, făcându-şi imediat publice toate lipsurile.

Culoarea, sau pretextul, e când omul se prezintă pe sine oferind o interpretare a lipsurilor sau a defectelor sale. Susţinând, de pildă, că ele provin dintr-o cauză bună, sau că intenţiile lui erau îndreptate în alt scop. Sau, după cum s-a spus foarte bine:

Viciul se ascunde adesea în vecinătatea virtuţii.[1054]

Astfel, indiferent ce lipsuri ar avea un om, el trebuie să pretindă că are virtutea imediat vecină acestora. Astfel, dacă este prost, trebuie să afişeze o mare gravitate; dacă este laş, trebuie să se pretindă moderat în opinii; şi aşa mai departe. În al doilea rând, trebuie să găsească o cauză probabilă a faptului că nu e întotdeauna la înălţime şi un motiv pentru care îşi ascunde calităţile. Pentru acest scop, el trebuie să exerseze să disimuleze

---

[1053] Parafrază la *Rhetorica ad Herennium* IV, iv, 6 (atribuită în Renaştere lui Cicero).

[1054] Ovidiu, *Arta iubirii* II, 662 (Ovidiu 1977: 230, traducere complet diferită).

acele abilități care ar putea să trădeze tocmai faptul că adevăratele sale scopuri sunt doar expediente şi minciuni. Încrederea în sine este însă ultimul şi cel mai puternic remediu: şi anume să depreciezi şi să disprețuieşti vocal lucrurile pe care nu le poți atinge, după bunul principiu al negustorului care se străduieşte să ridice prețul mărfurilor sale şi să-l scadă pe cel al mărfurilor concurente. Există însă o siguranță de sine şi mai mare decât aceasta: şi anume prezentarea deschisă a propriilor defecte drept calități, astfel încât omul să apară cel mai bun exact la acele lucruri pe care nu le poate face. Iar acest scop este atins cel mai bine atunci când, pe de altă parte, omul susține că are cea mai proastă părere despre sine în exact acele lucruri la care se pricepe cel mai bine. Cam cum fac poeții când îți arată versurile lor, iar dacă obiectezi la vreunul, îți spun că *acel rând i-a costat mai multă muncă decât tot restul poeziei*, în întregime, în timp ce îți [172]
atrag atenția, ca nereuşită, chiar asupra părții despre care ştiu că este cea mai bună. Dincolo de toate acestea însă, pentru îndreptarea şi punerea în valoare a imaginii de sine, omul trebuie să fie atent să nu se arate expus şi vulnerabil în fața disprețului şi a injuriilor, din cauza unei prea mari bunătăți, drăgălăşenii şi maleabilități, ci să arate măcar câteva scântei de spirit, gândire liberă şi capacitate critică. Iar această imagine de sine corectată şi fortificată, capabilă să salveze omul de disprețul celorlalți, şi decurgând uneori cu necesitate din natura omului, alteori din soarta sa, va fi întotdeauna încununată de succes.

Un alt precept al acestei cunoaşteri este cel care ne cere să depunem toată străduința pentru a ne modela mintea în aşa fel încât să fie adaptabilă şi maleabilă, în funcție de împrejurări şi ocazii. Pentru că nimic nu strică norocul unui om mai tare decât faptul de *a rămâne acelaşi, când acest lucru nu mai e potrivit*[1055]. Oamenii se găsesc în acelaşi loc, însă ocaziile se schimbă; şi de aceea, despre Cato – pe care l-a prezentat ca pe un abil

[1055] Cicero, *Brutus* XCV.

arhitect al propriei sorți – Titus Livius a spus că avea *un spirit dârz*[1056]. Așa se explică de ce intelectul grav și solemn, mereu egal cu sine, și incapabil de adaptare, are adesea parte de mai multă demnitate decât fericire. Unii sunt prin natura lor vâscoși sau cleioși, și deci greu de urnit; alții au o concepție devenită aproape o a doua natură, conform căreia oamenii ajung să se convingă cu greu că ar trebui să-și schimbe cursul acțiunilor, când experiența de până atunci le spunea că sunt pe drumul cel bun. Înțelept a observat Machiavelli că Fabius Maximus continua să tragă de timp, conform obiceiului său, și atunci când natura războiului s-a schimbat, și cerea, dimpotrivă, o acțiune energică și susținută.[1057] Pe alții, lipsa pătrunderii și a ascuțimii de judecată îi face să nu discearnă că lucrurile s-au schimbat, și se trezesc prea târziu pentru a profita de ocazie. În acest sens, Demostene îi compara pe atenieni cu copiii care se joacă cu săbiile și învață să se apere numai după ce primesc o lovitură.[1058] La alții, e teama de a pierde fructul atâtor eforturi trecute și iluzia că pot prinde încă ocazii conforme cu înclinația lor, astfel încât doar foarte târziu, și când nu mai văd nici o altă soluție, își schimbă tactica, ajungând în mare dezavantaj, precum Tarquinius, care a dat pe a treia parte din cărțile sibilelor prețul triplu, deși le-ar fi putut avea pe toate pentru același preț.[1059]

[1056] Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXXIX, 40 (Titus Livius, 1959–1963, IV: 565). Vezi și *supra*, nota 1014.

[1057] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius* III, 9. Fabius Maximus era poreclit *Cunctator* („Cel care trage de timp"), datorită tacticii pe care o folosise împotriva lui Hannibal (cu succes).

[1058] Demostene, *Filipica întâia* XL (Demostene 1969: 27). Grecii sunt comparați cu „barbarii care se măsoară cu pumnul la jocuri", *barbari pugiles*, în traducerea lui Hieronymus Wolf.

[1059] Aulus Gellius, *Nopțile atice* I, 19 (Aulus Gellius 1965: 40). O femeie bătrână i-a oferit regelui Tarquinius spre cumpărare nouă cărți, despre care spunea că sunt oracole divine și pentru care cerea un preț peste măsură de mare. Cum regele a luat-o în râs, ea a pus pe foc trei dintre

Oricare ar fi cauza din care provine această inerție a minții, ea este un defect considerabil, și nimic nu corespunde mai bine înțelepciunii politice decât a face roțile minții să se rotească mai rapid și concentric cu roata norocului.

Un alt precept al acestei cunoașteri, având o oarecare afinitate cu ultimul despre care am vorbit, însă diferit de acesta, este: *supune-te în fața sorții și a zeilor*[1060]; astfel oamenii nu se învârtesc doar în funcție de împrejurări, ci uneori o iau la fugă; nu își riscă faima sau siguranța pentru a demonstra sau pentru a obține ceva, ci își aleg cursul de acțiune cel mai ușor. În acest fel, se apără de înfrângere, nu își irosesc străduințele prea mult pentru același lucru, câștigă renumele de oameni moderați, ajung să placă celor mai mulți și creează impresia că sunt mereu norocoși în întreprinderile lor, ceea ce, evident, nu poate decât să le îmbunătățească reputația. [173]

O altă parte a acestei cunoașteri care, la prima vedere, pare în contradicție cu celelalte două, însă nu și așa cum o concep eu, este cea pe care o descria Demostene în termeni elogioși: *Și așa cum este acceptat că un general conduce trupele, tot așa și oamenii chibzuiți trebuie să conducă treburile lor astfel încât să înfăptuiască ceea ce cred ei de cuviință, și nu să fie siliți să urmeze cursul evenimentelor.*[1061] Putem observa că există două tipuri de abilitate în urmărirea scopurilor: unii profită cu îndemânare și ingeniozitate de ocaziile care li se oferă, însă nu sunt în stare să facă planuri; alții sunt capabili să construiască și să urmărească un plan, dar se acomodează greu cu împrejurările, și nu știu să profite de ele. Fiecare dintre aceste [abilități] este însă imperfectă fără cealaltă.

---

cărți, cerându-i același preț; fiind din nou refuzată, a pus alte trei cărți pe foc, solicitând prețul inițial pentru cele rămase, pe care, de această dată, Tarquinius l-a plătit.

[1060] Lucan, *Farsalia (Despre războiul civil)* VIII, 485 (Lucan 1991: 160, traducere diferită).

[1061] Demostene, *Filipica întâia* XXXIX (Demostene 1969: 27, traducere diferită).

O altă parte a acestei cunoaşteri este respectarea căii de mijloc între a se arăta şi a se ascunde pe sine; chiar dacă întreprinderile secrete, sau înaintarea tăcută (*precum mersul corabiei pe mare*[1062] sau ceea ce francezii numesc *practici tăcute*, când oamenii pun în mişcare lucruri şi evenimente fără să se arate în vreun fel), sunt adesea admirabile, şi pot fi încununate de succes, totuşi, de multe ori, *disimularea generează capcane în care se prinde însuşi cel care disimulează.* Vedem astfel, de pildă, că marii oameni politici şi-au exprimat deschis opiniile şi dorințele, în loc să le țină secrete sau să le disimuleze. De exemplu, Lucius Sulla a declarat deschis că doreşte ca oamenii să fie fericiți sau nefericiți, după cum îi sunt prieteni sau duşmani.[1063] Cezar, când a ajuns prima dată în Galia, nu s-a jenat să spună deschis că preferă să fie primul într-o provincie, decât al doilea la Roma.[1064] Şi din nou, după ce a început războiul, vedem cum Cicero a spus despre Cezar: *Nu numai că nu refuză, ba chiar, într-un mod, pretinde să fie numit tiran, aşa cum este.*[1065] Tot astfel vedem, într-o scrisoare a lui Cicero către Atticus, cum Augustus, la începutul carierei sale, când era încă iubit de Senat, totuşi, obişnuia în diatribele sale populare să jure *de-aş putea obține onorurile părintelui meu*[1066] (ceea ce însemna nimic altceva decât tirania); iar când spunea asta, pentru a atrage şi mai tare atenția,
[174] arăta cu mâna spre statuia lui Cezar. La asemenea vorbe oamenii râdeau şi se minunau şi se întrebau dacă este posibil, şi îşi spuneau unii altora: „Oare este posibil?", „Ai mai auzit aşa ceva?" Atât de artistic şi de ingenios spunea însă toate acestea, încât oamenii erau convinşi că [Augustus] nu vorbea cu adevărat

---

[1062] Pildele lui Solomon 30: 19.

[1063] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Sulla" XXXVIII (Plutarh 1960–1971, III: 332), vezi şi *supra*.

[1064] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Cezar" XI (Plutarh 1960–1971, III: 466–467).

[1065] Cicero, *Scrisori către Atticus* X, 4 (Cicero 1977, II: 342).

[1066] Cicero, *Scrisori către Atticus* XVI, 15 (Cicero 1977, II: 528).

serios. Pe de altă parte, Pompei, urmărind aceleaşi scopuri, însă într-o manieră mai puţin deschisă şi mult mai întunecată sau, cum ne spune Tacitus: *un [om] mai priceput în a disimula, dar care nu valora mai mult*[1067] – evaluare întărită de Sallust, care spunea despre el că era *onest la vorbă şi neruşinat la minte*[1068] –, şi-a alcătuit un plan care presupunea nenumărate intrigi şi comploturi destinate a arunca statul într-o anarhie şi o confuzie absolute, astfel încât mulţimea să i se arunce în braţe, cerând protecţie, şi astfel să ajungă la puterea absolută fără a o fi cerut deschis niciodată. Însă când a ajuns la acel punct unde s-a crezut victorios, fiind ales consul unic, cum nu mai fusese nimeni până atunci, n-a putut face mare lucru, pentru că oamenii nu l-au înţeles; astfel încât, până la urmă, a trebuit să meargă pe drumul deja bătătorit al războiului civil, sub pretextul, destul de nesigur, că luptă împotriva maşinaţiilor lui Cezar. Iată deci cât de întortocheate şi de nesigure sunt conspiraţiile şi disimularea. Mi se pare că şi Tacitus a fost de aceeaşi părere atunci când le-a clasificat printre formele şirete de politică, însă, în fond, inferioare, atribuind una din ele lui Augustus, pe alta lui Tiberiu, atunci când, vorbind despre Livia, a spus: *era adaptată la abilitatea soţului şi la prefăcătoria fiului.*[1069] În concluzie, deprinderea disimulării continue este şiretenie şi slăbiciune, şi nu vreo dovadă a talentului politic.

Un alt precept al arhitecturii destinului este să ne obişnuim mintea să judece, într-un mod sistematic, şi nu doar superficial, care sunt proporţiile şi valoarea lucrurilor în raport cu scopurile noastre particulare. Vedem adesea cum, în cazul unor oameni, partea logică a minţii (dacă o pot numi astfel) este foarte bună, în timp ce partea matematică este cu totul eronată; cu alte cuvinte, oamenii judecă corect asupra consecinţelor, însă nu asupra

---

[1067] Tacitus, *Istorii* II, 38 (Tacitus 2002: 122).

[1068] Sallust citat de Suetonius, *Despre gramaticieni* XV.

[1069] Tacitus, *Anale* V, 1 (Tacitus 1995: 230).

proporțiilor și comparațiilor, preferând lucrurile vizibile și arătoase celor care au substanță și eficiență. Așa se întâmplă că unii prețuiesc peste măsură accesul la curte sau la urechea suveranului, alții se îndrăgostesc de faima populară și se îmbată cu aplauze, presupunând că toate acestea sunt mari realizări, când, în fond, în cele mai multe cazuri ele sunt simple ocazii de a stârni invidia, pericolele și necazurile.

Astfel, unii măsoară lucrurile în funcție de dificultate sau de cantitatea de muncă și de efortul depus pentru obținerea lor și, ca urmare, își imaginează că trebuie să fie mereu în mișcare, că trebuie mereu să avanseze; cam cum i-a spus Cezar, disprețuitor, lui Cato cel Tânăr, descriindu-i cât a fost de mun-
[175] citor și de neobosit pentru un scop minuscul: *Toate acestea le făcea cu mare febrilitate.*[1070] Astfel, în multe situații oamenii se obosesc peste măsură, considerând că mijloacele cele mai mari sau mai vizibile sunt cele mai bune, în loc să găsească mijloacele potrivite.

Cât despre ordonarea tuturor strădaniilor care contribuie la modelarea destinului în ordinea importanței lor, aș propune următoarea: întâi și întâi, corectarea propriei minți. Îndepărtarea impedimentelor minții va elibera aproape imediat drumul destinului; mult mai bine decât invers, căci șansa și norocul nu pot întotdeauna vindeca distorsiunile minții. În al doilea rând ar veni mijloacele materiale, sau averea, pe care știu că mulți le-ar fi plasat cele dintâi, din cauza faptului că reprezintă mijloace foarte generale, ce pot fi întrebuințate în aproape orice ocazie. Este însă o opinie greșită, și o voi condamna din același motiv pentru care Machiavelli a condamnat-o pe cea care spune că „banii sunt tendoanele războiului"[1071]. Nu banii, spune el, ci armele sunt tendoanele războiului, și anume un popor puternic,

---

[1070] Cezar, *Războiul civil* I, 30 (Cezar 1964: 383).

[1071] Machiavelli, *Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius* II, 10.

mândru şi stăpân pe arta războiului. Iar în sprijinul acestei opinii aduce autoritatea lui Solon, care, atunci când Cresus i-a arătat aurul său, i-a spus că dacă ar veni altul, care ar avea mai degrabă fier, s-ar putea uşor înstăpâni peste tot acest aur.[1072] În mod similar, am putea să spunem cu îndreptăţire că nu banii sunt tendoanele destinului, ci oţelul minţilor umane, inteligenţa, curajul, perseverenţa, hotărârea, temperanţa, hărnicia şi altele de acest fel sunt cele care pun soarta în mişcare. În al treilea rând, [printre calităţile care contribuie la construirea destinului] aş aşeza reputaţia, datorită numeroaselor maree şi furtuni care o afectează, şi care, dacă nu sunt prevăzute la timp, duc la pierderea ei. E foarte greu să reconstitui o reputaţie odată pierdută. În sfârşit, în ultimul rând plasez onoarea, care e mai uşor de obţinut dacă le avem pe oricare dintre celelalte, decât ar putea fi ele cumpărate doar cu onoare. Iar pentru a încheia această parte, să spunem că, aşa cum există o ordine a subiectului, trebuie să existe şi o ordonare temporală. Nerespectarea acesteia din urmă este o sursă comună de erori; astfel, oamenii se avântă către ţelul lor atunci când ar trebui să se concentreze asupra începutului; şi nu iau lucrurile în ordinea în care le întâlnesc, ci le organizează în raport cu importanţa sau măreţia lor, şi nu în raport cu ordinea firească, nerespectând preceptul *Să facem ceea ce-i nevoie acum*[1073].

Un alt precept al acestei cunoaşteri este să nu ne ocupăm de nici un subiect care presupune o mare investiţie de timp, ci să ne obişnuim să ne răsune mereu în urechi dictonul:

Fuge-ntr-acestea şi fuge lipsit de întoarcere timpul.[1074]

Iată de ce aceia care îşi construiesc soarta în profesii în care se munceşte din greu, cum sunt oamenii legii, oratorii, preoţii

---

[1072] Lucian din Samosata, *Charon* XI–XII (Lucian din Samosata 1983: 167–168). Ideea este că săbiile de fier cuceresc averea de aur.

[1073] Vergiliu, *Bucolice* IX, 66 (Vergiliu 1967: 47).

[1074] Vergiliu, *Georgice* III, 284 (Vergiliu 1967: 101).

și alții asemenea, nu au de multe ori deprinderile politice nece-
[176] sare pentru modelarea destinului, tocmai pentru că le lipsește timpul pentru a învăța instanțele particulare necesare, sau abilitatea de a construi planuri, sau răgazul necesar pentru a aștepta ocaziile.

Un alt precept al acestei cunoașteri este imitarea naturii, cea care nu face nimic degeaba; și n-ar fi rău ca omul să o imite, ceea ce poate face, dacă este capabil să-și varieze acțiunile și să nu-și fixeze prea tare mintea asupra a ceea ce a constituit scopul său inițial. Un om trebuie să-și guverneze în așa fel mișcările minții în fiecare acțiune particulară, încât să aranjeze rezultatele unul sub altul: astfel, dacă nu poate obține în totalitate ceea ce și-a propus de la început, să obțină măcar o parte; dacă nu poate ajunge să-și atingă scopul nici măcar parțial, atunci să folosească ceea ce a obținut pentru a obține altceva; dacă nu poate folosi ceea ce a obținut în nici un fel, pentru moment, să facă din acest lucru o sămânță pentru altceva viitor, iar dacă nu poate obține nimic substanțial de pe urma eforturilor sale, să le folosească măcar pentru a câștiga renume de pe urma lor. Trebuie, prin urmare, să își evalueze fiecare acțiune și să încerce s-o fructifice în vreun fel, și nu să stea, uimit și confuz, contemplându-și eșecul de a-și atinge scopul propus inițial. Pentru că nimic nu este mai puțin politic decât ca omul să-și conceapă acțiunile ca fiind separate și să le judece în izolare. Iar cel care face asta pierde infinite ocazii pe parcurs, multe dintre ele mult mai favorabile pentru tot felul de alte acțiuni, decât pentru scopul pe care-l urmărește în prezent. De aceea, oamenii trebuie să urmeze cu sfințenie regula: *Pe acestea trebuia să le faceți și pe acelea să nu le lăsați.*[1075]

Un alt precept al acestei cunoașteri este să nu ne angajăm cu totul într-un singur scop, chiar dacă acesta pare sigur și nu vedem unde ar putea merge prost. Dimpotrivă: să ne lăsăm întotdeauna o portiță de scăpare, o fereastră pe care să zburăm;

[1075] Matei 23: 23, Luca 11: 42.

ascultând de înțelepciunea fabulei antice cu cele două broaşte a căror baltă s-a uscat şi care se întrebau unde să se mute, la care una a spus să se mute pe fundul unei fântâni, unde apa e foarte puțin probabil să sece vreodată. Iar cealaltă a spus: „foarte adevărat, dar, dacă seacă, cum vom mai putea ieşi de acolo?"[1076]

Un alt precept al acestei cunoaşteri este vechea maximă a lui Bias, construită nu pentru a îndemna la perfidie, ci pentru a sublinia necesitatea precauției şi a moderației: *Iubeşte gândindu-te că vei ajunge să urăşti, şi urăşte gândindu-te că vei ajunge să iubeşti.*[1077] Angajarea în prietenii nefericite, în duşmănii sau invidii pe viață şi altele asemenea este total lipsită de sens sau de folos.

Am continuat cu aceste precepte dincolo de măsura unui exemplu, condus de teama de a nu mi se spune că o astfel de cunoaştere, pe care am marcat-o ca deficitară, este pură imaginație, complet nefondată, că este întemeiată pe una sau două observații, şi acestea efectuate asupra lucrurilor evidente, sau că se uită spre lucruri sau fapte al căror început poate fi determinat, dar al căror sfârşit este cu totul incert. Trebuie de asemenea să subliniez că toate aceste puncte enumerate aici sunt departe de a putea constitui elemente pentru un tratat complet. Ele sunt [177] doar mici bucățele ale unor tipare, pe care se pot construi exemple pentru viitor. În sfârşit, nici un om nu va crede, sper, că susțin că nu ne putem construi un destin fericit fără să respectăm toate aceste reguli. Ştiu prea bine că Fortuna ne aruncă uneori mingea de aur în poală; sau că mulți îşi construiesc soarta doar cu hărnicie, în modul cel mai simplu, fără multe variații şi doar păzindu-se de erorile cele mai grosolane.

Însă, aşa cum Cicero a formulat modelul oratorului perfect[1078], fără să implice prin asta că orice autor de discursuri

---

[1076] Vezi Esop 1980: 42.

[1077] Aristotel, *Retorica* 1389[b] (Aristotel 2004: 239, formulare diferită). Vezi şi *Apo* (OFB VIII: 244).

[1078] Cicero, *De oratore* şi *Orator*.

trebuie să ajungă astfel; așa cum aceia care au scris despre principi sau curteni i-au descris și i-au modelat în acord cu perfecțiunea artei lor[1079], și nu urmând exemplele din practica curentă, în același mod cred că trebuie să procedăm atunci când descriem omul politic; mai precis, [comportamentul] politic în construirea propriului său destin.

E important să nu reținem, însă, că preceptele pe care le-am enumerat sunt dintre acelea care ar putea fi atribuite artelor oneste. În ce privește artele răului, dacă un om și-ar lua drept principiu cel enunțat astfel de Machiavelli: *Omul nu urmărește să obțină virtutea în sine, ci doar aparența ei; pentru că renumele virtuții e de mare ajutor, în timp ce practicarea virtuții e întotdeauna un impediment*; sau pe celălalt, care spune: *Oamenii nu pot fi conduși altfel decât prin teamă, și deci trebuie ca fiecare om să fie sărac, de condiție joasă și mereu terorizat de teama pedepsei*[1080], sau celălalt principiu, conținut în versul citat de Cicero, *Lasă-ți prietenii să cadă, astfel încât dușmanii tăi să se prăbușească odată cu ei*[1081]. Sau ca triumvirii care și-au vândut unul altuia viața prietenilor în schimbul morții dușmanilor. Sau ca pretenția lui Catilina de a crea răzmerițe și foc în celelalte state, pentru a putea pescui mai bine în ape tulburi: *Dacă ce mi-a fost hărăzit va lua foc, voi stinge nu cu apă, ci cu distrugere.*[1082] Sau precum celălalt principiu, al lui Lisandru, după care *copiii trebuie înșelați cu dulciuri, bărbații cu jurăminte*[1083], ori alte opinii, la fel de corupte și de păcătoase, care sunt, din păcate (așa cum se întâmplă în genere),

---

[1079] Machiavelli, *Principele*; Castiglione, *Il cortegiano*; Thomas Elyot, *The Boke named the Governour* (London, 1531).

[1080] Machiavelli, *Principele* XVII–XVIII (Machiavelli 2006: 174–187).

[1081] Cicero, *Pro rege Deiotaro* IX, 25.

[1082] Cicero, *Pro Murena* XXV, 51; Sallust, *Conjurația lui Catilina* XXXI, 9 (Sallust 1969: 99).

[1083] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Lisandru": „îndemna copiii să înșele la jocul cu zaruri, iar pe bărbați să calce jurămintele" (Plutarh 1960–1971, III: 244).

mult mai numeroase decât cele bune. Desigur, cu aceste abateri de la legile carității şi integrității vânătoarea norocului poate fi mai rapidă, şi poate avea mai multe şanse de succes. Însă şi în viață se întâmplă ca pe drum: calea cea mai scurtă e, de obicei, cea mai mizerabilă; şi, cu siguranță, drumul cel bun nu poate fi mult mai lung.

Pentru ca oamenii să fie însă stăpâni pe ei înşişi, bine construiți şi autonomi[1084], şi să nu se lase duşi de vânturile pasiunilor sau de furtuna ambiției, trebuie ca în urmărirea norocului să-şi aşeze înaintea ochilor nu doar acea hartă generală a lumii cuprinsă în maxima: *Toate sunt deşertăciune şi smintire a minții*[1085], ci şi multe alte hărți, direcții şi precepte particulare, în special cel care spune că viața fără virtute este un blestem; cu cât mai lungă viața, cu atât mai mare blestemul. Şi că virtutea este răsplătită, [178]
iar viciul pedepsit, doar prin sine însuşi. După cum spune foarte frumos poetul:

Ce răsplătire-aş putea să socot eu cu gândul, o tineri,
Vrednică-acestei lucrări? Dar cea mai frumoasă răsplată
Zeii v-o dau şi virtutea din suflet.[1086]

Şi astfel şi în ce priveşte contrariul său, viciul. În al doilea rând, oamenii trebuie să privească mereu în sus, către providența divină şi judecata lui Dumnezeu, iar acest lucru poate adesea ține în frâu imaginarea răului şi uneltirile mârşave, conform cu vorbele Scripturii: *El a zămislit răutatea şi va naşte deşertăciune.*[1087] Însă, chiar dacă oamenii se abțin să facă răul cu bună ştiință şi nu practică artele răului, această căutare neobosită a norocului,

---

[1084] Bacon continuă aici extinderea calităților înțeleptului stoic: autonomia, buna construcție interioară, constanța, temperanța etc. la această parte practică şi prudențială a cunoaşterii civile.

[1085] Ecclesiastul 2: 11: „totul este deşertăciune şi vânare de vânt şi fără nici un folos sub soare“ (Biblia 2008: 665).

[1086] Vergiliu, *Eneida* IX, 252–254 (Vergiliu 1980: 312).

[1087] Iov 15: 35.

această permanentă construcție a destinului nu lasă loc pentru acel tribut pe care-l datorăm lui Dumnezeu, cel care ne cere o zecime din roadele muncii noastre[1088] și a șaptea parte din timpul nostru[1089]; fiind astfel mai strict cu timpul. E de puțin folos să avem fața ridicată spre cer dacă spiritul nostru se târăște pe pământ și mănâncă praf, împreună cu șarpele.

A țintuit de pământ o parte a Spiritului divin.[1090]

Iar dacă vreun om se înșală pe sine, pretinzând că își va întrebuința norocul așa cum se cuvine, chiar dacă l-a obținut pe căi greșite, invocând ce s-a spus despre Augustus, iar apoi despre Septimius Severus, că *trebuia ori să nu se fi născut, ori să nu fi murit*[1091]; pentru că au făcut atâta rău urmându-și drumul spre mărire și atâta bine odată ce și-au atins scopul, să ia seama că, dacă e bine să folosim toate aceste roade, nu e niciodată bine să ni le propunem drept scopuri. Și poate că n-ar strica ca oamenii să se tempereze și să se răcorească puțin în cursa lor neobosită în slujba Fortunei, reflectând asupra a ceea ce spunea, foarte elegant, împăratul Carol Quintul către fiul său: *Fortuna are ceva din natura unei femei: cu cât o curtezi mai mult, cu atât se îndepărtează.*[1092] Iată însă remediul suveran pentru cei a căror judecată este coruptă: fie ca oamenii să construiască pe acele fundamente sigure care sunt piatra de căpătâi a religiei și filozofiei, acolo unde acestea se întâlnesc, în același îndemn cu privire

---

[1088] Leviticul 27: 30. Vezi și nota 1.

[1089] Adică Sabatul, consfințit de cea de-a patra poruncă. Vezi Exodul 20: 8–11.

[1090] Horațiu, *Satire* II, ii, 79 (Horațiu 1980, II: 103, traducere diferită).

[1091] Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus* I, 28: „Ce bine ar fi fost să nu se fi născut ori să nu fi murit" (Pseudo-Aurelius Victor 2012: 141), reluat de Aelius Spartianus, „Severus" XVIII (Aelius Spartianus 1971: 168).

[1092] Reflecția provine din „testamentul politic" (1555, posibil apocrif) al lui Carol Quintul către fiul său Filip. Vezi Kiernan în OFB IV: 353.

la ceea ce trebuie să căutăm mai întâi. Căci religia ne spune: *Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și toate acestea se vor adăuga vouă*[1093], în timp ce filozofia ne spune: *Căutați mai întâi ceea ce este bun pentru minte și toate celelalte fie vor urma, fie nu le vei simți lipsa.*

Iar dacă fundamentele cunoașterii umane stau adesea pe nisip, așa cum vedem dacă citim ultimele cuvinte ale lui Brutus:

O, virtute, te-am luat drept un lucru, dar ești un nume gol[1094],

fundamentele religiei sunt construite pe stâncă[1095]. Însă toate aces- [179]
tea pot servi ca ilustrare pentru această cunoaștere pe care am marcat-o ca deficitară.

Cât despre guvernare, ea este o parte secretă și ascunsă a cunoașterii, în ambele aspecte după care judecăm secretul lucrurilor: pentru că unele lucruri sunt secrete din cauză că sunt greu de aflat, iar altele pentru că nu pot fi rostite cu voce tare. Vedem însă că toate guvernele au ceva obscur și invizibil.

Răspândită în membre,
Mintea agită întreaga masă și se amestecă cu acest mare corp.[1096]

Descrierea aceasta se potrivește tuturor guvernărilor. Vedem astfel că guvernarea lui Dumnezeu asupra lumii este ascunsă; atât de greu de văzut, încât ni se pare că la suprafață apar de multe ori neregularități și confuzii. Guvernarea sufletului asupra trupului este și ea ascunsă, profundă și secretă, iar acțiunile lui în punerea în mișcare a corpului și în alte tranzacții pe care le are cu acesta pot fi cu greu explicate. Înțelepciunea anticilor (ale cărei urme și umbre le găsim în scrierile poeților) ne înfățișează

[1093] Matei 6: 33.

[1094] Cassius Dio, *Istoria romană* XLVII, 49 (Cassius Dio 1973–1985, II: 138).

[1095] Matei 7: 24–27. Vezi și Matei 16: 18.

[1096] Vergiliu, *Eneida* VI, 726–727 (Vergiliu 1980: 221, traducere modificată).

groaznicele torturi și pedepse care au fost instituite pentru crima de a te răscula împotriva guvernării – comisă de titani –, respectiv pentru cea de a divulga secretele guvernării, de care s-au făcut vinovați Sisif și Tantal. Și chiar dacă aceste pedepse s-au referit la divulgarea unor secrete particulare, și atunci când este vorba despre regulile generale ale guvernării și principiile ei trebuie să procedăm cu discreție și discernământ.

Din contră, din punctul de vedere al celor care guvernează, și înspre cei guvernați, lucrurile ar trebui să fie manifeste și revelate – cel puțin în măsura în care fragilitatea umană permite un asemenea lucru. Scripturile spun că acest glob terestru care nouă ni se pare un corp întunecat și plin de umbre este, pentru Dumnezeu, un glob de cristal, *și înaintea tronului, ca o mare de sticlă, asemenea cu cristalul*[1097]. Tot astfel, pentru suverani și pentru stat, pentru consiliile sau senatele înțelepte, natura și dispozițiile oamenilor, necesitățile și condițiile în care trăiesc, facțiunile și partidele, animozitățile și nemulțumirile trebuie să fie cât mai clare și mai transparente, și trebuie puse în relație cu varietatea informațiilor, înțelepciunea observațiilor și nivelul rangului de la care veghează, ca santinele înțelepte. Luând în considerare faptul că mă adresez aici unui rege care este maestru în această știință și care este atât de bine asistat, cred că e mai potrivit să trec sub tăcere această parte, și să urmăresc renumele la care aspira unul dintre filozofii antici care, rămânând tăcut în timp ce alții se întreceau să-și dovedească abilitățile vorbind, a cerut să se certifice că printre cei prezenți *există unul care știe să tacă.*[1098]

[1097] Apocalipsa 4: 6.

[1098] Filozoful în cauză este Zenon. Vezi Plutarh, *Moralia* 504A; Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* VII, 24 (Diogenes Laertios 1963: 336).

Despre înțelepciunea legislatorului sau despre izvoarele dreptului [180]

În privința părții mai puțin secrete a guvernării care este legea, cred că ar fi bine să notez o singură deficiență, și anume că toți cei care au scris despre legi au scris despre ele fie ca filozofi, fie ca jurişti, însă niciodată ca oameni de stat.[1099] Filozofii au inventat legi imaginare pentru republici imaginare, iar discursurile lor sunt precum stelele, luminează prea puțin, pentru că sunt prea sus. Jurişții au scris legi pentru statele în care au trăit, au scris legile așa cum le-au primit, și nu așa cum ar trebui să fie. Pentru că înțelepciunea unui făcător de legi este una, în timp ce a unui jurist este alta. Există în natură nişte izvoare ale dreptății, din care toate legile civile își trag obârșia, și se ramifică, ca nişte râulețe, și, tot ca apele, își trag virtutea și gustul din solul prin care sunt silite să-și croiască drum. Tot așa și legile civile diferă în funcție de regiunea și guvernarea în care se află,

[1099] Sistemul juridic englez la începutul secolului al XVII-lea era unul fundamentat pe precedent și divizat în mai multe tipuri de instituții juridice și curți de justiție funcționând pe baza a ceea ce pot apărea ca mai multe sisteme de drept (dreptul feudal al pământului, *common law practices*, anuarele juridice etc.). În același timp, facultățile de drept ofereau o instrucție similară cu cea continental europeană, fundamentată pe dreptul roman și având în centru dreptul civil. Exista, prin urmare, o breșă majoră între teoria predată în universități și partea practică, ce se învăța într-o instituție specială, celebrele *Inns of the Court* din Londra. În plus, în 1603, uniunea dintre Anglia și Scoția (având un sistem de drept fundamentat pe dreptul roman) a pus problema unei reforme juridice. Bacon se adresează aici, prin urmare, din nou, unui context cultural foarte actual: problema reformării sistemului juridic englez. Critica formulată aici, și anume inexistența unor propuneri de reformă a legii venind dinspre partea guvernării, se explică parțial și prin faptul că limba jurişților la 1605 era încă ceea ce purta numele de *Westminster French*, un fel de franceză veche, amestecată cu sintagme latine, care încă se folosea ca limbă oficială la *Inns of the Court*. Vezi Coquillette 1991: 7–9.

chiar dacă se trag din aceleași izvoare.[1100] Apoi, înțelepciunea unui legiuitor nu constă doar în înțelegerea unui model al dreptății, ci și în aplicarea acestuia, în luarea în considerare a metodelor prin care o lege poate oferi certitudine, a cauzelor și remediilor pentru incertitudinile sau neclaritățile legii, a mijloacelor necesare pentru buna ei punere în aplicare, a impedimentelor și remediilor cu privire la executarea legilor, a influenței pe care legile o exercită asupra dreptului privat și a proprietății private, a modului în care legile se pot armoniza și împleti unele cu altele, a felului în care trebuie scrise și prezentate, dacă sub formă de texte sau sub formă de acte, rezumate sau extinse, cu introduceri sau fără, ca și a modului în care trebuie ajustate și reformate din timp în timp. El mai trebuie să știe cele mai bune metode de a preveni ca legile să fie prea vaste ca volum, prea încărcate de multiplicități și contradicții, cum ar trebui expuse, dacă în strictă legătură cu procedurile juridice ale unui caz sau altul sau ca răspuns ori dezbateri legale cu privire la anumite puncte sau chestiuni generale; în sfârșit, cum ar trebui aplicate, dacă cu severitate sau cu îngăduință, cum ar trebui moderate după dreptate și cu bună-credință, ca și dacă aplicarea strictă a legii și deliberarea Curții, și aplicarea la cazuri individuale, trebuie sau nu să se petreacă în aceeași curte de justiție, sau dacă curțile de justiție trebuie separate.[1101] În sfârșit, trebuie să știe

---

[1100] Problema izvoarelor comune ale tuturor legilor era și ea subiect de dezbatere în contextul citat anterior (vezi nota precedentă): pe de-o parte, partizanii dreptului roman vedeau originea tuturor legilor în maximele fundamentale ale dreptului roman. Pe de alta, partizanii sistemului cutumiar bazat pe precedent construiau aceste fundamente în mod istoric. Poziția lui Bacon este și în acest caz una de mijloc: urmărind stabilirea unor maxime ale legii, parțial inspirate din dreptul roman, parțial preluând elemente ale dreptului cutumiar, sau chiar stabilind elemente convenționale ale unui drept întemeiat pe axiome stabilite prin convenție, *placitum juris*. Vezi Coquillette 1991: 86–89.

[1101] În Anglia funcționa un sistem cu mai multe curți de justiție neorganizate ierarhic, ci specializate pe domenii și instituții juridice.

cum trebuie organizate, guvernate şi impuse practica, profesia, erudiţia şi educaţia legale, precum şi multe alte puncte esenţiale cu privire la administrarea şi la ceea ce aş putea numi *animarea* legii. Asupra acestora voi insista însă mai puţin, pentru că îmi propun (dacă Dumnezeu îmi va da zile) să construiesc o lucrare pe această temă, scrisă în aforisme.[1102] Prin urmare, pe aceasta o propun aici, notând, între timp, lipsa acestei ştiinţe.

Cât despre legile Majestăţii Voastre şi ale Angliei, aş putea vorbi la nesfârşit despre demnitatea şi importanţa lor, şi aş putea adăuga şi unele amănunte cu privire la defectele lor. Ele însă nu pot depăşi legile civile în ce priveşte utilitatea pentru scopul guvernării. Pentru că legea civilă a fost *un dar menit altor scopuri*[1103], [181]
nu pentru ţările pe care le guvernează acum. Mă voi opri însă aici, pentru că nu vreau să amestec chestiuni privitoare la acţiune cu problemele generale ale învăţăturii.

Am încheiat, prin urmare, această parte a învăţăturii care se referă la cunoaşterea civilă, iar cu ea am încheiat secţiunea cu privire la filozofia umană; iar cu aceasta, filozofia în general. Ar fi, poate, timpul să luăm o pauză şi să privim înapoi, la drumul pe care l-am parcurs până acum. Această scriere mi se pare (*dacă oglindirea nu e înşelătoare*)[1104] şi în măsura în care un autor poate judeca imparţial asupra operei sale, nu mult diferită de zgomotul pe care-l fac muzicienii la începutul unui concert, când îşi acordează instrumentele; nu e prea plăcut la auz, însă este cauza datorită căreia muzica care urmează este armonioasă şi dulce. Tot astfel, m-am mulţumit, aici, să acordez instrumentele muzelor, pentru ca cei mai îndemânatici să poată cânta cu ele. Când contemplu semnele timpului în care trăim[1105], timp în

---

[1102] Pentru proiectele baconiene de reformă juridică şi dezvoltarea lor istorică, vezi Coquillette 1991, Martin 1992.

[1103] Vergiliu, *Eneida* IV, 647 (Vergiliu 1980: 148, traducere diferită).

[1104] Vergiliu, *Bucolice* II, 27 (Vergiliu 1967: 9, traducere diferită).

[1105] Această secţiune reprezintă o foarte interesantă sinteză a multe teme baconiene pe care le vom regăsi, reluate, în *NO* sub forma unor

care cunoaşterea şi-a făcut pentru a treia oară apariția sau a realizat circuitul[1106], cu toate calitățile sale, precum: vivacitatea şi excelența atâtor intelecte strălucite, lumina care ne vine dinspre operele antichității[1107], arta tiparului, care pune cărțile la îndemâna oamenilor fără avere, deschiderea lumii ca urmare a navigației şi explorărilor, cea care ne-a dezvăluit atâtea noi experiențe[1108] şi o impresionantă masă de istorii naturale[1109]; timpul pe care această epocă îl pune la îndemâna oamenilor, întrucât cei mai mulți nu sunt direct angajați în politică sau în administrație, cum se întâmpla în republicile Greciei, datorită organizării lor democratice, sau în Imperiul Roman, datorită dimensiunilor sale considerabile; dar când văd şi remarcabila dispoziție a timpului nostru către pace şi liniște[1110], epuizarea controverselor religioase care au creat atâtea diversiuni şi au îndepărtat atâtea minți de pe calea ştiințelor; perfecțiunea învățăturii Majestății Voastre care invită şi alte intelecte să vă urmeze; şi dacă iau în considerare şi acea proprietate specială a timpului, care este să

---

celebre „argumente ale speranței" (*arguments of hope*) – argumente care să ne dea motive să credem că trăim într-o epocă privilegiată din punctul de vedere al cunoaşterii, o epocă în care reforma cunoaşterii şi marea instaurare sunt posibile. Pentru o discuție a acestor argumente, vezi Rees în OFB XI: lxi–lxiii.

[1106] Urmând epocii Greciei şi a Romei antice. Vocabularul este astronomic: cunoaşterea realizează cel de-al treilea circuit sau rotație completă.

[1107] *DAS* compară monumentalele scrieri ale anticilor cu farurile care ne luminează drumul în întuneric (SEH I: 827 / V: 110).

[1108] Bacon foloseşte termenul „experiment", prin care desemnează însă o varietate de observații, experiențe sau experimente. Vezi şi *NO* I, 101–102 (OFB XI: 158–159).

[1109] Tema descoperirilor geografice care deschid lumea a mai fost explorată înainte (pp. 208–209, vezi şi nota 346). Ea este reluată aici şi va fi dezvoltată în *NO* I, 92–93 (OFB XI: 151–153).

[1110] În august 1604 fusese semnat un tratat de pace cu Spania la Somerset House.

dezvăluie, treptat, aproprierea de adevăr, nu pot să nu fiu convins că această a treia perioadă a învățăturii va depăși cu mult tot ceea ce au făcut grecii sau romanii. Doar dacă oamenii ar învăța să-și cunoască virtuțile și capacitățile, ca și slăbiciunile; dacă ar lua unii de la alții lumina descoperirii, și nu scânteia contradicției; dacă ar învăța să respecte cercetarea adevărului la adevărata ei valoare, ca fiind o întreprindere serioasă, și nu doar o colecție de ornamente, și dacă și-ar folosi mai degrabă excelentele calități pe lucruri care merită, în loc să le irosească pe detalii și pe ceea ce vulgul consideră prețios. Cât despre strădaniile mele, dacă unora le-ar face plăcere numaidecât să le critice, să ia aminte la preceptul antic: *loveşte, dar ascultă*[1111]. Fie ca oamenii să le critice, pentru că astfel le vor citi și le vor evalua cu atenție. Apelul este legal (chiar dacă nu e totdeauna necesar) și a fost folosit de [182] la primele judecăți omenești încoace, în timpuri mai apropiate sau mai îndepărtate.

A venit însă timpul să trecem la acea învățătură la care unele epoci, mai puțin binecuvântate, n-au avut acces: religia sacră și revelată, sabatul și destinația finală a tuturor muncilor și peregrinărilor omenești.

Puterea lui Dumnezeu se extinde atât asupra rațiunii, cât și asupra voinței omului. Așa cum, încercând să urmăm legea lui Dumnezeu, ne lovim de o rezistență a voinței, tot astfel, când e să-i credem cuvântul, ne lovim de o rezistență a rațiunii. A crede doar ceea ce este în acord cu simțurile noastre înseamnă a încuviința doar asupra faptei, dar nu și a autorului ei, cam în același fel în care procedăm în cazul unui martor suspect[1112]. Foarte

---

[1111] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Temistocle" XI (Plutarh 1960–1971, I: 295).

[1112] Evaluarea credibilității unei mărturii în procesele de la sfârșitul secolului al XVI-lea avea ca important element evaluarea credibilității martorului. Vezi Shapiro 2000.

diferită a fost credința prin care s-a justificat Avraam[1113], în vreme ce Sara, cea care a râs, simbolizează rațiunea naturală.[1114]

Este mai vrednic (dacă ne gândim bine) să credem, decât să cunoaștem așa cum cunoaștem acum.[1115] Căci în cunoaștere mintea omului este la mila simțurilor, pe când în credință mintea e la mila Spiritului, pe care îl situează deasupra sa, aflându-se astfel la mila unuia mai vrednic decât ea. Altfel va fi însă în starea de desăvârșire[1116], când credința va înceta și vom cunoaște așa cum suntem cunoscuți[1117].

[1113] Bacon se referă în continuare la una dintre dogmele centrale ale Reformei, justificarea prin credință, pornind de la pasajele-cheie invocate în discuțiile contemporane despre credință (Geneza 18: 10–15 și Romani 4: 13–22), respectiv exemplul lui Avraam, cel care a fost ales să întemeieze poporul ales nu pentru faptele lui bune, ci pentru credința lui în Dumnezeu.

[1114] Geneza 18: 10–15. Avraam a crezut promisiunea făcută de Dumnezeu, anume că vor avea un fiu, în ciuda vârstei înaintate (o sută de ani), în vreme ce Sara a râs la auzul ei. *DAS* adaugă aici un paragraf lămuritor: „Cu cât mai incredibil și de contradictoriu [cu mărturiile simțurilor] este misterul divinității, cu atât îl slăvim mai tare pe Dumnezeu cu credința noastră, și cu atât mai nobilă este victoria credinței" (SEH I: 830 / V: 112). Pasajul reprezintă unul dintre importantele locuri comune ale doctrinei protestante ale justificării prin credință. Biblia de la Geneva conține o notă marginală care oferă explicația că Sara a preferat să aibă încredere în rațiunea naturală, și nu în promisiunea lui Dumnezeu.

[1115] În starea postlapsariană.

[1116] Adică în starea „desăvârșită" sau „glorioasă" a aleșilor după Înviere. Starea prelapsariană și starea de după Înviere sunt caracterizate de o cunoaștere „directă" a lui Dumnezeu. Starea intelectului căzut este una în care cunoașterea nu este decât „credință" – pe baza mărturiilor și promisiunilor făcute de Dumnezeu.

[1117] I Corinteni 13: 10, 12–13: „Dar când va veni ceea ce e desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa. [...] Căci acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu. Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea" (Biblia 2008: 1305).

În concluzie, teologia sacră se fundamentează exclusiv pe Cuvântul lui Dumnezeu, şi nu pe lumina naturală: pentru că stă scris: *Cerurile mărturisesc slava lui Dumnezeu.*[1118] Însă nu stă scris: *Cerurile spun voința lui Dumnezeu.* Iar despre aceasta s-a spus: *La lege şi la mărturie; Dacă nu vorbesc aşa* etc.[1119] Iar acest lucru este valabil nu doar în aspecte ale credinței care privesc misterele dumnezeirii, ale creației, ale salvării, ci, de asemenea, în cele care privesc legea morală interpretată aşa cum trebuie: *Iubiți pe vrăjmaşii voştri, faceți bine celor care vă urăsc. Fiți asemenea Tatălui ceresc care îşi trimite ploaia şi asupra celui drept, şi asupra celui nedrept.*[1120] Acestor cuvinte li se cuvin laude; *nici nu sună a glas de om*[1121], ci sunt spuse de o voce care transcende lumina naturală. Vedem cum poeții păgâni, mai ales atunci când descriu vreo pasiune libertină, protestează împotriva legilor şi a comandamentelor morale, susținând că ele sunt contrarii naturii, şi dăunătoare: *Ceea ce natura permite, invidioasa lege interzice.*[1122] Cum le-a spus indianul Dandamis mesagerilor lui Alexandru: că ar fi auzit de Pitagora şi de alți oameni înțelepți ai Greciei,

---

[1118] Psalmul 18: 1.

[1119] Parafrază la Isaia 8: 20: „La lege şi la mărturie; iar dacă nu vor vorbi aşa, este pentru că zac în întuneric". Aici Bacon foloseşte un alt loc comun al interpretării calviniste: în lumea căzută şi pentru mintea căzută, ordinea naturii nu este suficientă pentru a construi pe ea o teologie, iar legea (iudaică) nu este nici ea suficientă pentru a ajunge la cunoaşterea corectă a lui Dumnezeu. Numai mărturia Evangheliei şi credința îl pot asigura pe creştin că se află pe drumul cunoaşterii divine. În fapt, toate aceste opinii sunt subiect de dispută în Anglia începutului de secol al XVII-lea (şi nu numai). Vezi Milward 1977. Este semnificativ că Bacon va elimina o mare parte din aceste discuții din *DAS*, probabil tocmai pentru că sunt prea calviniste pentru un volum adresat publicului larg european.

[1120] Matei 5: 44–45, citat *supra* în latină, mai complet şi mai precis.

[1121] Vergiliu, *Eneida* I, 328 (Vergiliu 2000: 31, traducere diferită).

[1122] Ovidiu, *Metamorfoze* X, 330 (Ovidiu 1959: 206, traducere diferită).

și are despre ei o părere foarte bună, însă le găsește și o greșeală,
[183] și anume prea marea reverență și venerație pentru ceva numit legi și tradiții.[1123] Trebuie să recunoaștem că o mare parte din legea morală are o perfecțiune la care lumina naturală nu poate să aspire. Cum se poate atunci ca omul să aibă, doar în virtutea luminii naturale și a rațiunii, anumite noțiuni, anumite concepții înnăscute asupra virtuții și viciului, dreptății și nedreptății, binelui și răului? De fapt, vorbim despre lumină naturală în două sensuri diferite. Pe de-o parte, lumina naturală este cea care rezultă din rațiune, simțuri, inducție, argumente, conform legilor Cerului și ale Pământului. Pe de altă parte, este cea imprimată în spiritul omenesc, un instinct interior, conform legii conștiinței, o scânteie din puritatea stării noastre prelapsariene.[1124] În acest ultim sens, doar, omul se împărtășește de la adevărata lumină, astfel încât poate înțelege perfecțiunea legii morale, însă doar atât cât să țină viciul în frâu[1125], și nu suficient

---

[1123] Plutarh, *Vieți paralele*, „Viața lui Alexandru" LXV (Plutarh 1960–1971, III: 423).

[1124] Tema reminiscențelor sau scânteilor de lumină rămase în intelectul uman după Cădere este aici discutată din perspectivă teologică și cu referire la limbajul și dezbaterile teologice ale vremii. Problema este cea a modului în care se poate spune că scântei din lumina de dinainte de Cădere (prelapsariană) au rămas în conștiința umană și pot fi eventual folosite pentru a recupera fragmente din cunoașterea adamică. Pentru discuția filozofică a temei scânteilor de cunoaștere, vezi notele 4 și 5. În perspectivă teologică, întrebarea este în ce măsură aceste scântei ale adevărului sau cunoașterii pot constitui semințe din care se pot dezvolta cunoașterea și moralitatea. Bacon preia aici parțial vocabularul filozofic tradițional, cel al scânteilor, anticipărilor minții etc., parțial vocabularul calvinist care vorbește despre aceste scântei în termenii unui „instinct interior". Pentru o discuție a istoriei acestei probleme și a contextului ei moral și religios, vezi Greene 1991, 1997.

[1125] *DAS* adaugă că avem de-a face cu o lumină, însă o lumină insuficient de limpede (SEH I: 831 / V: 113). E important să subliniem că Bacon reia aici una dintre cele mai importante teme ale filozofiei sale: în ce

pentru a avea o înțelegere perfectă a datoriei sale.[1126] Şi de aceea doctrina religioasă, atât cea morală, cât şi cea mistică, nu poate fi obținută altfel decât prin inspirație şi revelație divină.

Cu toate acestea, folosirea rațiunii în chestiunile spirituale, precum şi aria ei de acoperire în acest domeniu, este foarte mare şi foarte generală; nu întâmplător, Apostolul a numit religia *închinarea pe care rațiunea noastră o aduce lui Dumnezeu*[1127]. Chiar şi ceremoniile şi ritualurile legii erau tributare rațiunii şi aveau semnificații raționale, într-o măsură mult mai mare decât toate ritualurile şi ceremoniile idolatriei şi magiei, pline de elemente fără semnificație şi cu totul lipsite de sens. Iar credința creştină trebuie şi în acest punct lăudată şi preamărită, pentru că, dintre toate, a reuşit să păstreze o linie de mijloc între două extreme: legea păgână şi legea mahomedanilor. Religia păgânilor n-a avut niciodată o doctrină fixă, ci a lăsat totul la libertatea rațiunii şi a argumentării. Legea lui Mahomed, pe de altă parte, a interzis orice fel de argumentație rațională. Una este însăşi imaginea erorii; cealaltă a imposturii. Însă adevărata credință admite argumentația rațională şi disputele, însă purtate cu discernământ şi judecată.[1128]

---

măsură rațiunea umană poate citi cartea naturii şi, respectiv, Scripturile; ce şi cât din creație este accesibil intelectului uman, şi în ce condiții?

[1126] Este vorba despre anticipări discontinue are binelui sau răului („scântei", „instinct interior" etc.), şi nu de o disciplină sau de o doctrină care să poată formula definiția datoriei morale. Aşa se explică de ce intelectul, în ciuda acestui instinct interior, eşuează în încercările de a judeca corect şi cade permanent pradă idolatriei. Vezi Schreiner 1991, Jalobeanu 2012b.

[1127] Romani 12: 1 (altă terminologie în Biblia 2008: 1287).

[1128] S-ar putea ca Bacon să se refere aici la o serie de dispute celebre din ultima decadă a secolului al XVI-lea, când atât catolicii, cât şi protestanții scriau pamflete în care acuzau confesiunea adversă că are elemente de „mahomedanism" sau „turcism" în ea. În 1597, William Reynolds publică un foarte serios atac la adresa protestanților, sub titlul *Calvino-Turcismus*, comparându-i cu musulmanii. De cealaltă parte, Matthew

Rolul raţiunii umane în religie este de două feluri: în primul rând, în conceperea şi înţelegerea misterelor divine revelate; în al doilea rând, în inferarea şi derivarea doctrinei religioase, precum şi a direcţiilor şi preceptelor care se pot deriva din ea. Primul folos al raţiunii se îndreaptă asupra misterelor însele, însă doar sub formă de ilustraţie, şi nu sub formă de argument. Al doilea priveşte demonstrarea şi argumentarea. În primul, vedem cum Dumnezeu se îndură să se coboare până la nivelul capacităţilor noastre şi să-şi exprime misterele într-un mod care să ne fie accesibil, potrivind revelaţia şi doctrina sfântă pe noţiu-
[184] nile raţiunii noastre şi pogorându-şi Duhul pentru a ne deschide intelectul, aşa cum o cheie descuie lacătul.[1129] În al doilea caz, ne-a permis folosul raţiunii pentru a construi argumente, însă doar subordonate şi cu privire la anumite chestiuni particulare, şi nu absolute. După ce articolele şi principiile religiei sunt plasate în afara graniţelor de acţiune a raţiunii, ne este permis să inferăm şi să derivăm din ele, sau să raţionăm prin analogie cu ele, tocmai pentru a ne putea orienta mai bine. În chestiunile care ţin de natură lucrurile stau diferit, pentru că acolo şi principiile pot fi examinate, chiar dacă nu printr-un silogism, ci prin inducţie. În plus, aceste principii sau axiome prime nu contrazic ceea ce raţiunea poate deduce din observaţii sau generalizări.[1130]

Sutcliffe acuză catolicii de „turco-papism". Între 1597 şi 1606 apar o serie de tratate şi pamflete ca răspuns la aceste acuzaţii, atât în latină, cât şi în engleză. Vezi Milward 1977: 145–147.

[1129] *DAS* aduce precizări acestui paragraf şi îl extinde, spunând că omul are obligaţia de a-şi folosi raţiunea pentru a înţelege mai bine misterele divinităţii; este însă vorba despre o minte care trebuie mai întâi dezvoltată, pentru a fi pe măsura acestor adevăruri (SEH I: 832 / V: 114).

[1130] Pentru Bacon, calea corectă de a forma propoziţii generale este printr-un fel de generalizare inductivă, pornind de la particulare şi date de observaţie (un procedeu descris în *NO* şi asimilat adesea cu inducţia, însă, în fapt, ceva mai complicat). Prin acest procedeu se obţin propoziţii sau axiome cu grade de generalizare diferite. Axiomele cele mai generale,

În religie însă lucrurile stau altminteri; şi nu doar în religie, ci şi în alte tipuri de cunoaştere, mai importante sau mai puțin importante, şi anume în cele în care se amestecă observațiile pozitive cu cele arbitrare, astfel încât rațiunea nu poate fi folosită în mod absolut. Vedem asta în jocuri de gândire, cum ar fi şahul şi altele asemenea. Legile şi regulile acestor jocuri sunt bine stabilite şi pozitive, însă nu ca urmare a unei examinări raționale, ci în mod convențional şi arbitrar. Prin urmare, ele nu cad sub raza de acțiune a rațiunii. Strategia noastră de joc însă, modul în care ne folosim mai bine de aceste reguli pentru a câştiga jocul, ține de arta rațiunii. Tot astfel, în legile omeneşti, există multe maxime fundamentale formulate în acest fel: prin decret, prin puterea de întemeiere a legii. Ele sunt afirmații care țin de autoritate, şi nu de rațiune, şi, prin urmare, nu pot fi obiect de dezbatere. Ceea ce este însă drept sau nedrept, în funcție de acest sistem de maxime şi legi, este subiect al gândirii raționale şi al dezbaterii critice. Tot astfel este folosirea rațiunii şi în religie, subordonată principiilor fundamentale care sunt afirmații stabilite şi întemeiate pe autoritatea divină.

---

sau principiile, se pot obține pe această cale, însă pot şi preexista în intelect, sau pot fi elemente ale filozofiei prime (ca, de pildă, exemplele oferite de Bacon în secțiunea cu privire la filozofia primă, vezi pp. 222–226). Ceea ce diferențiază însă religia de filozofia naturală, pentru Bacon, e faptul că, indiferent de proveniența şi modul de formare a principiilor filozofiei naturale, acestea sunt subiectul examinării raționale. În plus, ne spune acest paragraf, metoda examinării raționale este aceeaşi „inducție" prin care aceste propoziții sunt în genere obținute (şi prin care ar fi putut fi obținute). Vezi şi *NO* I, 130 (OFB XI: 197–198). *DAS* adaugă o frază care clarifică diferența dintre filozofie naturală şi religie, spunând că primele principii, în religie, „sunt nu doar existente prin sine şi pentru sine, ci şi imposibil de redus la acea rațiune care deduce, din ele, consecințe [logice]" (SEH I: 833 / V: 114).

Despre folosirea legitimă a raţiunii omeneşti în cele legate de religie[1131]

Notez aici, prin urmare, ca deficient un domeniu care, după părerea mea, nu a fost cercetat şi nu este înţeles îndeajuns, cu privire la *limitele, modalitatea şi posibilitatea de a folosi raţiunea în chestiuni spirituale*; adică un fel de dialectică religioasă. Tocmai din cauză că această ştiinţă nu există, ceea ce se întâmplă de obicei este fie o încercare ca, pornind de la adevărurile revelate, să explorezi mai departe, în adâncurile misterelor divine şi să te întrebi asupra a ceea ce nu este revelat, fie, pornind de la pretextul clarificării şi formulării de distincţii între principii sau propoziţii contradictorii, să analizezi conţinutul principiilor [care ar trebui pur şi simplu acceptate ca stabilite]. Prima direcţie ajunge la celebra greşeală a lui Nicodim, care persista în întrebarea: *Cum poate omul să se nască, fiind deja bătrân?*[1132] A doua e eroarea discipolilor, scandalizaţi de contradicţia din cuvintele Învăţătorului: *Ce este aceasta ce ne spune: puţin nu Mă veţi mai vedea, şi iarăşi puţin şi Mă veţi vedea* etc.[1133]

Am insistat mai mult asupra acestui domeniu pentru că, dacă ar fi bine definit şi bine construit, ar fi nu doar de mare importanţă şi binecuvântat, ci ar putea şi acţiona ca un narcotic, ţinând în frâu atât deşertăciunea speculaţiilor lipsite de relevanţă

[1131] În *DAS* Bacon propune un nume pentru un tratat care s-ar ocupa de această disciplină, *Sophron* (SEH I: 833 / V: 115), trimiţând la chibzuială, prudenţă, moderaţie. Un astfel de tratat ar fi util pentru a impune limitele între care raţiunea poate acţiona în mod corect şi ar evita cele două direcţii greşite explicitate mai jos, cea în care raţiunea este mânată înainte de „vanitatea speculaţiilor curioase" în domeniul misterelor divinităţii şi unde nu are ce căuta, respectiv cea în care exercitarea raţiunii naşte controverse, erezii etc.

[1132] Ioan 3: 4. Fariseul Nicodim este nedumerit de afirmaţia lui Christos „De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3: 3).

[1133] Ioan 16: 17.

la care se trudeşte în şcoli, cât şi sminteala controverselor cu care se confruntă Biserica. În plus, ar arăta clar şi evident cum foarte multe dintre controversele de până acum se referă fie la [185] ceea ce nu este revelat sau nu este formulat categoric în religie, fie la tot felul de inferenţe şi derivări neclare cu care contemporanii noştri vor să reînvie stilul binecuvântat al sfântului Pavel, spunând *Eu, nu Domnul*[1134], sau *După părerea mea*[1135]. Acestea însă se refereau la opinii, judecăţi sau sfaturi, şi nu la doctrine sau principii. Dar oamenii sunt prea dispuşi, astăzi, să imite în mod ilegitim acest stil. Ajung să spună *Nu eu, ci Domnul*[1136], şi nu doar asta, ci şi să întărească judecata cu denunţări, blesteme şi anateme, pentru a provoca teroare printre cei care n-au învăţat încă de la Solomon că *blestemul fără pricină nu se va împlini*[1137].

Ştiinţa celor divine are două părţi: materia sau subiectul revelaţiei, respectiv natura revelaţiei. Vom începe cu cea din urmă, pentru că se leagă mai bine de ceea ce am spus mai sus. Partea despre natura revelaţiei se poate împărţi la rândul ei în trei ramuri, şi anume limitele revelaţiei, completitudinea ei şi modul în care este dobândită. În partea cu privire la limite am avea de discutat următoarele puncte: în ce măsură sunt indivizii subiectul

---

[1134] I Corinteni 7: 12. Sfântul Pavel face această afirmaţie înainte de a indica nişte reguli pentru cei necăsătoriţi; în cazul celor căsătoriţi, regulile ar fi stabilite nu de el, ci de Dumnezeu.

[1135] I Corinteni 7: 40, urmată de afirmaţia „şi socot că şi eu am Spiritul lui Dumnezeu". Contextul aici este cel al judecăţii cu privire la lucrurile despre care doctrina sau învăţătura Scripturilor nu se pronunţă direct. În acele locuri, judecata umană poate încerca să se pronunţe, conform raţiunii. Critica este la adresa celor care pretind că judecata umană poate ajunge la tipul de certitudine pe care-l are dogma în religie. Din nou, este vorba despre un subiect controversat în Anglia, la începutul secolului al XVII-lea. Vezi Milward 1977: cap. 7.

[1136] I Corinteni 7: 10.

[1137] Pildele lui Solomon 26: 2.

inspirației divine; în ce măsură este Biserica inspirată; și în ce măsură în acest subiect ne putem folosi rațiunea. Iar acest ultim punct îl notez ca fiind deficient. În ce privește cuprinderea revelației, putem avea două ramuri, mai întâi cu privire la care sunt doctrinele fundamentale ale religiei, respectiv care sunt cele care pot fi perfecționate, derivând și putând fi construite din primele, pe aceeași fundație. A doua se referă la modul în care diferitele grade de iluminare, corespunzând ordinii providențiale a lumii, conduc la creșterea cuprinderii credinței.

Despre gradele unității în cetatea lui Dumnezeu

Aici aș vrea din nou să formulez un sfat și să notez ca deficient un subiect foarte important, și anume faptul că trebuie să distingem cu claritate între doctrinele religioase fundamentale și elementele de doctrină asupra cărora se mai poate discuta. În multe privințe, este un subiect care merge în aceeași direcție cu cel de dinainte: dacă acolo discernământul era de natură să aplaneze multe controverse, în acest caz putem, cel puțin, să moderăm multe dintre ele.[1138] Observăm astfel că, atunci când Moise a văzut un israelit luptându-se cu un egiptean, nu a întrebat: *De ce vă bateți?* Ci și-a scos sabia și l-a ucis pe egiptean. Când a văzut însă doi israeliți luptându-se între ei, a spus: *Sunteți frați: de ce vă bateți?*[1139] Dacă doctrina în dispută este egipteanul, trebuie s-o căsăpim cu sabia spiritului, nu să încercăm să o îm-
[186] păcăm cu celelalte. Dar dacă este israelitul aflat pe cale greșită, trebuie să întrebăm: *De ce vă bateți?* Despre doctrinele funda-

[1138] În *DAS* Bacon introduce acest paragraf mult mai limpede, precizând că este vorba despre clarificarea unor elemente de care ține însăși pacea Bisericii, și anume buna definire a doctrinelor fundamentale ale creștinismului, cele la care orice bun creștin (sau măcar orice bun creștin protestant) ar putea să adere.

[1139] Exodul 2: 11–13.

mentale ale religiei, Mântuitorul nostru a spus: *Cel care nu este cu noi este împotriva noastră.*[1140] Despre celelalte doctrine, însă, a spus: *Cel care nu este împotriva noastră este pentru noi.*[1141] Veşmântul Mântuitorului era dintr-o bucată, fără cusătură[1142]; şi tot aşa este şi doctrina Scripturilor, în întregul ei. Iar veşmântul Bisericii a fost de diferite culori; şi totuşi nu divizat în părţi separate.[1143] După seceriş putem, şi chiar trebuie, să separăm neghina de grâu[1144]; însă putem să nu smulgem buruienile de pe câmp. Este, prin urmare, un lucru foarte important să definim cât mai precis care sunt doctrinele fundamentale, care sunt celelalte, şi cât loc există pentru raţiune în acest domeniu, pentru că exact aici sunt pericolele ca oamenii să se separe şi să se izoleze de corpul Bisericii lui Dumnezeu.

Modul în care se produce revelaţia se bazează pe interpretarea corectă şi adevărată a Scripturilor, cele care sunt adevăratele izvoare ale apei vieţii.[1145] Interpretarea Scripturilor e şi ea de două feluri: conform unei metode sau liberă. Această apă sfântă, cu atât mai bună decât apa din fântâna lui Iacov, se poate, totuşi, obţine cam în acelaşi fel în care apa obişnuită se scoate din izvoare sau din fântâni: fie se pompează mai întâi într-o cisternă, din care apoi se poate lua atâta câtă este necesară, fie se scoate cu găleata, de la izvor, imediat ce apare din pământ. Prima metodă pare cea mai bine organizată; după părerea mea

---

[1140] Matei 12: 30.

[1141] Luca 9: 50.

[1142] Ioan 19: 23.

[1143] Psalmul 44: 10–11, 15. Vezi şi *Ess*, „Of Unity of Religion" (OFB XV: 13).

[1144] Matei 13: 29.

[1145] Conform doctrinei protestante, adevăratul creştin îl găseşte pe Dumnezeu citind Scripturile. Nu este vorba însă de orice lectură, ci de una care este deja informată de Spiritul divin, cel care corectează greşelile şi neajunsurile intelectului şi îi dă posibilitatea de a ajunge să pătrundă şi să înţeleagă sensul „adevărat" al cuvântului lui Dumnezeu.

însă, ea este și cel mai ușor de corupt. Este chiar acea metodă din care scolasticii au redus religia la o artă, sau la un fel de cisternă, din care s-au ramificat, de atunci încoace, șuvoaiele tuturor doctrinelor și confesiunilor.

În interpretarea Scripturilor, oamenii au căutat trei lucruri: concizia, soliditatea și desăvârșirea deplină. Pe primele nu reușesc să le găsească, iar pe ultima n-ar trebui să o caute. În privința conciziei, vedem că, în toate expunerile sau manualele în care oamenii își propun să rezume și să prescurteze, nu fac, de fapt, decât să ofere motive pentru a se lungi. Compendiul sau rezumatul sunt întotdeauna obscure[1146], iar lipsa de claritate presupune explicații, explicațiile sunt la rândul lor formulate sub forma unor mari comentarii sau organizate după subiecte și titluri, astfel încât până la urmă aceste „rezumate" sunt mai vaste chiar decât operele de plecare, din care se presupune că au fost extrase. Nu este greu de văzut că volumele scolasticilor sunt mult mai multe decât cele ale sfinților părinți din care marele maestru al sentințelor și-a construit colecția.[1147] În același fel, volumele juriștilor moderni în domeniul dreptului civil depășesc cu mult tot ceea ce au scris juriștii antici și din care Tribonian[1148] a compilat un rezumat. Prin urmare, metoda aceasta a compen-
[187] diilor și comentariilor este ceea ce duce infailibil la creșterea peste măsură a corpului științelor, ca și la scăderea calității acestuia.

În ce privește soliditatea, e adevărat că științele construite în expuneri precise au o aparență de temeinicie, prin faptul că fiecare parte o susține pe alta. Acest lucru este însă mai degrabă superficial decât substanțial. În arhitectură, de exemplu, unde două clădiri se sprijină una pe alta, ele sunt mai ușor de dărâmat decât atunci când avem o singură clădire, mai bine construită.

[1146] Vezi și critica de mai sus a compendiilor și rezumatelor, p. 197.

[1147] Petrus Lombardus, autorul din secolul al XII-lea al *Sententiarum libri quatuor*, o lectură obligatorie pentru studenții facultății de teologie între secolele XIII și XVI și obiect al unei serii impresionante de comentarii.

[1148] Unul dintre principalii juriști ai împăratului Iustinian.

E clar, de asemenea, că, cu cât ne îndepărtăm de fundamente, cu atât mai slab întemeiate sunt concluziile noastre. La fel ca în natură: cu cât te îndepărtezi de particulare, cu atât e mai mare pericolul erorii. Cu atât mai mult în religie, unde cu cât te îndepărtezi de litera Scripturilor prin inferențe sau consecințe, cu atât mai slabe și mai puțin certe sunt concluziile tale.

În privința desăvârșirii sau completitudinii, ea nici măcar nu trebuie căutată în știința celor divine. De aceea e atât de suspectă teologia astfel organizată. Cel care reduce cunoașterea la o artă o face rotundă și uniformă; în știința celor divine însă, multe lucruri trebuie lăsate abrupte și având drept concluzie doar atât: *O, adâncul înțelepciunii și cunoașterii lui Dumnezeu, cât sunt de incomprehensibile judecățile lui și cât de nepătrunse sunt căile lui!*[1149] Și tot astfel, Apostolul a spus: *Cunoaștem în parte*[1150] și nu putem forma un întreg, acolo unde nu cunoaștem decât părți, decât introducând presupoziții și ipoteze. Voi conchide, prin urmare, spunând că folosirea compendiilor și a manualelor are rost în școală, ca introduceri și preparative pentru cunoaștere. A le folosi însă pentru a deduce din ele sau pentru a lucra cu o știință propriu-zisă este întotdeauna problematic, iar în teologie este de-a dreptul periculos.

Cât privește interpretarea liberă a Scripturilor, au fost până acum propuse mai multe; unele mai degrabă curioase și riscante, decât întemeiate sau cumpătate. Cu toate acestea, trebuie să subliniem aici un aspect important: Scripturile ne-au fost date prin revelație divină, și nu sunt rezultatul rațiunii umane. Ca urmare, ele diferă de orice altă carte și au un alt fel de autor. Iar această diferență atrage după sine o modalitate de interpretare și de expunere diferită. Pentru că știm că autorul lor cunoștea patru lucruri care sunt inaccesibile oricărei cunoașteri umane: misterele regatului gloriei, perfecțiunea legilor naturii,

[1149] Romani 11: 33.

[1150] I Corinteni 13: 12. Vezi și p. 444, nota 1156.

secretele inimii omului și succesiunea viitoare a tuturor epocilor. În ce privește primul dintre aceste secrete, s-a spus: *Celui care*
[188] *se înghesuie să găsească lumina, îi va fi refuzată*[1151] și *Nimeni nu poate vedea fața mea și să trăiască*[1152]. În ce privește al doilea: *Când el a întemeiat cerurile eu eram acolo și când prin lege și măsură a îngrădit adâncul.*[1153] În ce privește al treilea: *Nici nu era nevoie ca cineva să-l mărturisească despre om, căci el știa prea bine ce este în om.*[1154] Iar în ce privește cel din urmă: *Din veac îi sunt cunoscute Domnului toate lucrările lui.*[1155]

Din primele două, s-au construit două moduri de interpretare a Scripturilor, care trebuie să fie atent limitate cu ajutorul cumpătării rațiunii. Una este cea anagogică, iar cealaltă este interpretarea filozofică. În privința primei, omul nu trebuie s-o ia înaintea vremii sale: *Acum vedem prin oglindă, în ghicitură, iar atunci față către față.*[1156] Totuși, în acest domeniu se pare că ne-a fost dată o anumită libertate, cel puțin în ce privește posibilitatea de a șlefui oglinda sau de a oferi o explicație parțială acestei ghicituri. A merge însă prea departe pe această cale nu poate decât să producă o dezintegrare a spiritului omenesc. Există trei tipuri de lucruri pe care trupul omenesc le poate primi și încorpora: alimentele, medicamentele și otrava. Alimentul este ceea ce natura umană poate încorpora și transforma perfect; medicamentul este ceea ce e încorporat și convertit doar parțial de natură, pe care, la rândul lui, o transformă, cel puțin în parte[1157]; otrava este ceea ce lucrează complet împotriva naturii,

---

[1151] Pasaj greu de identificat, posibil o parafrază la Pildele lui Solomon 25: 27.

[1152] Exodul 33: 20.

[1153] Parafrază la Pildele lui Solomon 8: 27.

[1154] Ioan 2: 25.

[1155] Faptele Apostolilor 15: 18.

[1156] I Corinteni 13: 12. Vezi și p. 443, nota 1150.

[1157] Medicamentul nu e doar pasiv, ca alimentele, ci acționează la rândul lui asupra naturii, producând transformări în aceasta.

fără ca natura să poată lucra într-adevăr împotriva ei. În acelaşi mod, în mintea în care raţiunea şi cunoaşterea nu pot lucra în mod armonios împreună se produce o intoxicaţie care ameninţă cu disoluţia însăşi a minţii şi a intelectului.[1158]

În privinţa celui de-al doilea mod de interpretare a Scripturilor, acesta a fost abuzat de cei din şcoala lui Paracelsus şi de alţii, cei care au pretins că pot să găsească întreaga filozofie naturală în Scripturi şi au pretins că orice altă filozofie este profană şi păgână. Nu există însă o asemenea contradicţie între Cuvântul lui Dumnezeu şi lucrările lui. Iar cei care presupun asta nu onorează, ci degradează Scripturile. A căuta sensul şi structura cerului şi a pământului în Cuvântul lui Dumnezeu înseamnă a căuta lucruri trecătoare printre cele eterne. Pentru că, aşa cum s-a scris, *Cerul şi pământul vor trece, însă cuvântul meu nu va trece.*[1159] Iar a căuta cele divine în filozofie înseamnă să-i cauţi pe morţi printre cei vii.[1160] Vasele al căror loc era în partea exterioară a templului nu au ce căuta în Sfânta Sfintelor, unde a fost plasat chivotul mărturiei divine. Din nou, scopul şi ţelul lui Dumnezeu nu a fost să pună în Scripturi lucruri care se referă la natură decât cel mult în trecere, adaptându-le la capacitatea umană de înţelegere[1161] şi pentru a deschide ochii omului spre chestiuni morale sau religioase. În plus, este foarte adevărată maxima care spune: *Ceea ce un autor spune incidental despre chestiunile tratate are prea puţină greutate.* Cum ar fi dacă cineva ar folosi ca ornament şi ilustrare o asemănare împru- [189]
mutată din natură sau din istorie, conform întrebuinţării populare – ca de pildă un vasilisc, sau un inorog, sau un centaur,

[1158] Cunoaşterea care intră în minte poate fi asimilată, precum corpul asimilează alimentele, poate transforma parţial intelectul, aşa cum medicamentul transformă natura corpului sau poate otrăvi şi intoxica mintea.

[1159] Matei 24: 35, Marcu 13: 31.

[1160] Luca 24: 5.

[1161] În sensul în care adevărurile despre natură nu sunt „încifrate" şi ascunse în Scripturi pentru a fi descifrate de învăţaţi.

sau un uriaș cu o sută de mâini, o hidră sau altceva asemenea –, ca pe urmă să înceapă să susțină că tot ce a spus despre acestea este adevărat?

În concluzie, deci, aceste două interpretări ale Scripturilor, una care reduce totul la ghicituri, alta filozofică sau fizică, construite în mare parte prin imitarea rabinilor și a cabaliștilor, trebuie respinse cu dictonul: *Nu încerca să cunoști cele înalte, ci teme-te.*[1162]

Pe de altă parte, celelalte două mistere cunoscute lui Dumnezeu, dar necunoscute omului, cu privire la secretele inimii omenești și la succesiunea timpurilor, marchează diferența fundamentală care există între Scriptură și toate celelalte cărți. Așa cum s-a observat foarte bine, răspunsurile pe care Christos, Mântuitorul nostru, le-a dat multora dintre întrebările ce i-au fost adresate nu par să se refere în vreun fel la întrebare; motivul acestei discrepanțe este însă foarte simplu: spre deosebire de oameni, care nu pot să cunoască gândurile celorlalți decât prin cuvinte, el cunoștea direct gândurile oamenilor și nu răspundea niciodată cuvintelor, ci gândurilor lor. Asemănător este cu Scripturile, care au fost scrise pentru gândurile oamenilor și pentru succesiunea tuturor veacurilor. Ele conțin prefigurări și previziuni ale tuturor ereziilor, tuturor controverselor, tribulațiilor Bisericii, ba chiar și cu privire la cei aleși.[1163] Prin urmare, interpretarea lor nu trebuie să fie contextuală, din punctul de vedere al prezentului, cu sensul pe care-l au cuvintele acum; nici luând în considerare sensul acestor cuvinte într-un context istoric oarecare, și nici din punctul de vedere al sensului sau scopului unui anumit pasaj. Scriptura conține în ea însăși, și nu doar în întregul ei, ci și distribuite, în propoziții sau în cuvinte,

[1162] Romani 11: 20.

[1163] Un alt loc comun calvinist după care numărul damnaților și cel al aleșilor este deja fixat și prefigurat în planul divin și, prin urmare, prezent sub o formă „ascunsă" în Scripturi.

infinite izvoare ale doctrinei; suficiente pentru a da apă tuturor părților Bisericii. Dintre acestea, sensul literal este afluentul principal[1164]; însă și sensul moral, ba chiar și cel alegoric sau tipologic[1165] sunt uneori de folos. Nu că i-aș încuraja pe oameni să fie îndrăzneți în a formula sau interpreta alegorii, sau indulgenți în detectarea aluziilor; însă ceea ce condamn aici cu hotărâre este acea interpretare a Scripturii care aplică aceleași procedee de interpretare folosite pentru orice altă carte.

Emanațiile Scripturilor în doctrine pozitive

În această parte cu privire la interpretarea Scripturilor nu pot detecta vreo deficiență. Vreau doar să subliniez că, răsfoind multe cărți de teologie, am găsit numeroase tomuri de controverse, multe tratate și compendii, o adevărată masă de știință a celor divine, organizată sistematic; câteva predici sau conferințe, multe comentarii prolixe ale Scripturilor și cu concordanțe[1166]. Însă forma de scriere care dintre toate e, după părerea mea, cea [190] mai productivă și mai prețioasă este colecția de maxime, observații și comentarii pe texte particulare din Scripturi, în formulări sumare, fără a fi extinsă după modelul abundent al titlurilor și al organizării pe subiecte, fără a căuta neapărat controversa și fără a folosi metoda sistematizării. Epoca noastră excelează în ceea ce recomand, însă adesea în predici, care dispar, și nu în cărți, care rămân. În ce mă privește, sunt convins și o spun,

[1164] Vezi *supra*, nota 223.

[1165] Acesta se referă la interpretarea unor evenimente sau persoane din Vechiul Testament ca prefigurând unele din Noul Testament, și dobândind astfel statutul de „tipuri". Interpretarea tipologică este subiect de dezbatere în Renaștere, mai ales în zona de influență calvinistă.

[1166] Colecții de pasaje biblice pe același subiect, luate din diverse părți ale corpului canonic și organizate cu scopul de a arăta consistența și armonia Scripturilor.

în speranța că *nu mi se va lua în nume de rău*[1167], și fără a vrea să denigrez Antichitatea, că, dacă am face o colecție selectivă a celor mai bune observații și comentarii ale textelor scripturare care au fost făcute în predici, pe această insulă a Majestății Voastre, în ultimii patruzeci de ani[1168] – lăsând la o parte glosele, exortațiile și aplicațiile acestora –, și dacă le-am așterne în scris una după alta, am obține cea mai bună scriere religioasă din epoca apostolilor și până în prezent.

Învățăturile teologice se pot împărți în două categorii: pe de-o parte, chestiuni legate de credință și de opiniile adevărate; pe de alta, cele care țin de practica slujbei și slăvirii lui Dumnezeu; iar ultimele sunt determinate și direcționate de cele dintâi: primele sunt precum sufletul religiei, celelalte precum corpul ei exterior. Iată deci de ce religia păgână nu era doar o adorare a idolilor, ci era ea însăși un idol: pentru că, de fapt, nu avea suflet; nu avea nici o dogmă sau mărturisire de credință, după cum cineva își poate ușor da seama dacă ia aminte că principalii doctori ai bisericii păgânilor erau poeții. Motivul pentru toate acestea era pur și simplu faptul că zeii păgâni nu aveau pretenția de exclusivitate, ci erau mulțumiți să fie alăturați la grămadă cu alții, după cum era nevoie. Nici nu erau interesați de puritatea inimii, ci se mulțumeau cu ofrande și ritualuri exterioare.[1169]

[1167] Titus Livius, *De la fundarea Romei* IX, 19 (Titus Livius 1959–1963, II: 263).

[1168] Adică de la începutul domniei reginei Elisabeta I, în 1558. E interesant și relevant faptul că Bacon atribuie perioadei elisabetane o asemenea reînnoire a studiilor și științei religiei. În mod similar, merită remarcată importanța pe care Bacon o acordă predicilor ca formă de comentariu punctual, savant, dar și direcționat către un public „prezent", către comunitatea credincioșilor.

[1169] Acest pasaj, foarte interesant, despre sursele idolatriei va fi eliminat de Bacon în *DAS*. El se poate citi în paralel cu preocupările mai generale pe care Bacon le are pentru a înțelege natura idolatriei, a superstiției și a ateismului. Vezi de pildă *Ess*, „Of Atheisme", „Of Superstition"

Din aceste două ramuri amintite mai sus se despart însă patru domenii subordonate ale religiei: cu privire la credință, purtări, liturghie şi guvernare. Credința se referă la doctrina cu privire la natura lui Dumnezeu, atributele şi lucrările sale. Natura lui Dumnezeu constă în cele trei persoane unite într-una singură, în unitatea divină; atributele lui Dumnezeu sunt fie comune divinității, fie cele specifice fiecărei persoane divine în parte. Lucrările principale ale lui Dumnezeu sunt două: *creația* şi *mântuirea*; ca întreg, ambele aparțin unității divine, iar în părțile lor, ele referă la cele trei persoane. Cea privind creația materiei referă la Tată, cea privind dispunerea formei acesteia referă la Fiu, iar conservarea şi menținerea în ființă referă la Sfântul Duh. Tot astfel în ce priveşte mântuirea: alegerea şi planul trimit la Tată, actul propriu-zis şi săvârşirea sa la Fiu, iar realizarea la Sfân- [191]
tul Duh; căci prin Sfântul Duh s-a întrupat Christos, şi prin Sfântul Duh renasc spiritual aleşii. Iar aceste lucrări le considerăm fie efective la cei aleşi, fie absente la cei damnați, fie după cum se manifestă în Biserica vizibilă.[1170]

În ce priveşte comportamentul, doctrina însăşi este cuprinsă în legi, care, la rândul lor, pun în evidență abaterea şi păcatul. Legea se împarte, în funcție de domeniul în care a fost promulgată, în legea naturii, legea morală şi legea pozitivă; iar în funcție de stil se poate diviza în negativă şi afirmativă: interdicții şi porunci. Şi păcatul poate fi clasificat, în funcție de comandamentele pe care le transgresează şi în funcție de forma în care se

---

(OFB XV: 51–54, 54–56). Subiectul idolatriei în genere şi al motivului pentru care religiile antice sau necreştine sunt idolatre este un subiect mult discutat în Europa sfârşitului de secol XVI. Vezi Eire 1986, Jalobeanu 2012b.

[1170] Şi acest pasaj dispare din *DAS*, probabil pentru că Bacon vrea să facă lucrarea accesibilă unui public european cultivat şi deci elimină referințele prea protestante (calviniste). Totuşi, un studiu atent al pasajelor eliminate din versiunea latină şi, în general, al diferențelor în materie de doctrină şi teorie a religiei între *AL* şi *DAS* încă aşteaptă să fie făcut.

raportează la cele trei persoane ale divinității, în păcate ale infirmității morale, îndreptate împotriva Tatălui, al cărui principal atribut este puterea, păcate ale ignoranței, împotriva Fiului, al cărui atribut este înțelepciunea, și păcate ale răutății, împotriva Sfântului Duh, al cărui atribut principal este iubirea, sau harul. Păcatul este de asemenea mereu în mișcare, fie spre dreapta, fie spre stânga; fie către devoțiunea oarbă, fie către transgresarea profană și libertină; fie impunând restricții acolo unde Dumnezeu a dat libertate, fie arogându-și libertăți acolo unde Dumnezeu a poruncit restricții. Iar în ce privește gradele și tipurile păcatului, le putem împărți în păcate cu gândul, cu cuvântul sau cu fapta. În această parte recomand aplicarea legii lui Dumnezeu la cazuri de conștiință[1171], căci astfel se realizează o particularizare, și nu o tratare a vieții ca întreg. Ceea ce însă dezvoltă cu adevărat ambele domenii, cel al doctrinelor credinței și cel al purtărilor demne de un creștin, este puritatea și consimțământul inimii, educate prin cărți de devoțiune, sfântă meditație, viață creștinească și altele asemenea.[1172]

Cât despre liturghie sau slujbă, aceasta constă în acțiunile reciproce ale omului și ale lui Dumnezeu. De partea lui Dumnezeu se află predicarea Cuvântului și sacramentele, care sunt pecețile legământului sau Cuvântul vizibil. De partea omului, se află invocarea numelui lui Dumnezeu, iar, în ascultarea legii, sacrificiile, care, în trecut, erau rugăciunile vizibile și confesiunea[1173];

[1171] Literatura cazuistică, care va cunoaște o remarcabilă dezvoltare în secolul al XVII-lea, își face deja apariția în Anglia în ultimii ani ai secolului al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea. Vezi de exemplu Greenham, *A Most Sweete and Assured Comfort...* sau William Perkins, *The first part of the cases of conscience* (London, 1604). Vezi și Schmidt 2007.

[1172] Bacon însuși scrie o serie de astfel de texte, rugăciuni, confesiuni de credință sau meditații. Vezi *CF* și *Meditationes sacrae*.

[1173] În trecut, adică înainte de Reformă, când sacrificiile erau definite în termeni de rugăciuni (cu tot ce ținea de ritualul rugăciunii în biserică)

cum adorarea este, acum, *în spirit şi în adevăr*[1174], ele rămân doar ofrande ale buzelor[1175], deşi folosirea sfintelor legăminte ale mulţumirii şi recompensei pot fi de asemenea considerate un fel de petiţii pecetluite.

Cât despre guvernarea Bisericii, aceasta constă din patrimoniul Bisericii, monopolurile Bisericii, funcţiile şi jurisdicţia Bisericii, precum şi legile cu care Biserica guvernează asupra corpului ei. Fiecare dintre acestea trebuie considerată sub un dublu aspect: mai întâi în sine, iar apoi în ce priveşte compatibilitatea sa cu statul. [192]

Iar aceste chestiuni care privesc religia sunt tratate fie sub forma unor instrucţii care să ne ducă spre adevăr, fie sub forma respingerii falsităţilor. Există trei devieri de la religie, în afara celei privative, care este ateismul, cu toate ramurile sale; acestea sunt ereziile, idolatria şi vrăjitoria. Erezie înseamnă slujirea lui Dumnezeu într-un mod care nu este conform cu adevărul şi cu doctrina creştină. Idolatria înseamnă închinarea la zei falşi, pe care-i presupunem adevăraţi. Iar vrăjitoria înseamnă adorarea unor zei falşi despre care însă ştim prea bine că sunt falşi.[1176] După cum bine a observat Majestatea Voastră, vrăjitoria este culmea idolatriei.[1177] Însă chiar dacă aceste deviaţii ne apar ca având grade diferite, ele provin, după cum ne spune Samuel,

---

şi de obligaţia confesiunii periodice. Acestea sunt înlocuite, în tradiţia protestantă, de alte forme ale „sacrificiului", astfel încât rugăciunea „vizibilă", deşi importantă, este mai degrabă un accesoriu.

[1174] Ioan 4: 23.

[1175] Osea 14: 3.

[1176] Vrăjitoria, spre deosebire de idolatrie, nu efectuează substituţia cognitivă: nu pretinde că obiectul adoraţiei sale este Dumnezeu. În acest sens, în ciuda precizării deferente care urmează, pentru Bacon vrăjitoria nu este idolatrie, şi idolatria este cea mai periculoasă dintre deviaţiile discutate aici.

[1177] În *Demonologie, in Forme of a Dialogue* (Edinburgh, 1597).

din aceeaşi tulpină; pentru că se reduc la acelaşi lucru: îndepărtarea de la cuvântul Domnului. Deci, după cum bine spune: *nesupunerea este precum păcatul vrăjitoriei, iar împotrivirea precum crima idolatriei.*[1178]

Peste aceste lucruri am trecut oarecum în grabă, deoarece nu pot raporta nici o deficienţă în ceea ce le priveşte. Oricât m-aş uita, nu găsesc nici un loc liber şi necultivat în materie de religie, atât au fost oamenii de atenţi, fie să semene sămânţă bună, fie să planteze buruieni.

Iată cum am alcătuit aici ceea ce s-ar putea numi un mic glob al lumii intelectuale, pe cât de bine şi pe cât de acurat m-am priceput să-l descopăr, adăugând note sau explicaţii în acele părţi care mi se par fie necultivate şi pustii, fie neutilizate aşa cum trebuie. Iar în această întreprindere, dacă m-am îndepărtat în anumite puncte de cunoaşterea moştenită, am făcut-o doar pentru a îmbunătăţi, şi nu pentru a fi cu orice preţ altfel: cu scopul de a îndrepta şi de a stimula progresul, şi nu cu cel de a deturna şi de a schimba. N-aş fi putut însă fi pe măsura lucrurilor pe care le-am spus aici dacă n-aş fi fost dispus să merg mai departe decât au făcut-o alţii. Sunt însă la fel de dispus să-i văd pe ceilalţi cum se iau la întrecere şi o iau, la rândul lor, înaintea mea. Iar pentru a demonstra acest lucru, mi-am înfăţişat opiniile dezbrăcate de orice ornamentaţie şi neînarmate, fără pretenţia de a provoca controverse, interferând astfel cu libertatea judecăţii altora. Sper că, aşa cum se petrece în cazul oricărui lucru care este expus judicios, dacă prima lectură va stârni obiecţii, o a doua lectură va furniza şi răspunsurile. Iar în acele lucruri în care am greşit, sunt sigur că n-am păcătuit prin argumente care stârnesc gâlceavă, dintre cele care au adesea efectul contrar de a adăuga autoritate erorii şi de a distruge autoritatea adevăratelor descoperiri. Pentru că, dacă formularea de obiecţii este de preferat

[1178] I Regi 15: 23.

erorii, ea poate fi, pe de altă parte, o respingere a adevărului. Cât despre greşelile cuprinse aici, ele îmi aparţin în totalitate. Părţile [193] bune – dacă există vreuna – sunt *precum grăsimea sacrificiului*[1179], menite să ardă în onoarea Majestăţii divine mai întâi, iar apoi în cea a Majestăţii Voastre, căreia aici, pe pământ, îi sunt cel mai îndatorat.

[1179] De pildă Leviticul 1: 8, 12; 3: 16.

Bibliografie

Bibliografie primară

Acosta, Joseph. 1604. *The Naturall and Morall Historie of the East and West Indies.* Translated into English by E[dward] G[rimston]. London: Printed by Val. Sims for Edward Blount and William Aspley.

Agrippa, Cornelius. 1569. *Of the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences.* Englished by Ja[mes] Sa[nford]. London: Imprinted by Henry Wykes.

Albertus Magnus. 1999. *On Animals: A Medieval Summa Zoologica.* Translated by Kenneth F. Kitchell Jr and Irven Michael Resnick. Baltimore: John Hopkins University Press.

Appian din Alexandria. 1957. *Războaiele civile.* Traducere de Mihai Paraschivescu, Radu Hâncu, Adelina Piatkowski, Traian Costa, Eugen Dobroiu, Maria Marinescu-Himu, Virgil Popescu, Nicolae Marinescu, Felicia Vanț, Petru Creția, Cicerone Poghirc, Florica Demetrescu, N.I. Barbu, revizuire de Aram M. Frenkian, studiu introductiv și note de N.I. Barbu. București: Editura Științifică.

Aristotel. 1957–1963. *Organon.* (4 vol.) Traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian. București: Editura Științifică.

Aristotel. 1966. *Fizica.* Traducere de N.I. Barbu, studiu introductiv și note de Pavel Apostol, studiu analitic asupra *Fizicii* de Alexandru Posescu. București: Editura Științifică.

Aristotel. 1988. *Etica Nicomahică.* Traducere, studiu introductiv și comentarii de Stella Petecel. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Aristotel. 2001. *Politica.* Traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, studiu introductiv de Vasile Muscă. București: Editura IRI.

Aristotel. 2004. *Retorica.* Traducere şi studiu introductiv de Maria-Cristina Andrieş, note şi comentarii de Ştefan-Sebastian Maftei. Bucureşti: Editura IRI.

Aristotel. 2005. *Despre suflet.* Traducere şi note de Alexander Baumgarten. Bucureşti: Editura Humanitas.

Aristotel. 2007. *Metafizica.* Traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea (ediţia a II-a, revăzută şi adăugită). Bucureşti: Editura Humanitas.

Aristotel. 2010. *Despre generare şi nimicire.* Traducere, note şi lămuriri preliminare de Andrei Cornea. Iaşi: Editura Polirom.

Ascham, Roger. 1570. *The Scholemaster.* London: Printed by John Daye.

Augustinus, Aurelius. 1998. *Confesiuni.* Traducere, studiu introductiv şi note de Gh.I. Şerban. Bucureşti: Editura Humanitas.

(Pseudo-) Aurelius Victor. 2012. *Epitome de caesaribus / Epitomă despre împăraţi.* Traducere şi consideraţii lingvistice de Mihaela Paraschiv, studiu introductiv, note şi comentarii de Nelu Zugravu. Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

Bacon, Francis. 1640. *Of the Advancement and Proficience of Learning.* Interpreted by Gilbert Wats. Oxford: Printed by Leon. Lichfield for Rob. Young & Ed. Forrest.

Bacon, Francis. 1857–1874. *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England.* (14 vols.) Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London: Longman (facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1961–1963). [SEH]

Bacon, Francis. 1876. *The Advancement of Learning.* Edited by William Aldis Wright (second edition). Oxford: Clarendon Press.

Bacon, Francis. 1883. *The Promus of Formularies and Elegancies.* Illustrated and elucidated by passages from Shakespeare by Henry Pott, with a preface by E.A. Abbott. London: Longman.

Bacon, Francis. 1975. *Scritti filosofici di Francesco Bacone.* A cura di Paolo Rossi. Torino: Unione Tipografice Editrice Torinese.

Bacon, Francis. 1987. *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules.* Texte latin avec Introduction, traduction (en collaboration avec G. Rombi) et notes par Didier Deleule. Paris: Presses Universitaires de France (réédition revue et corrigée Paris: Éditions Hermann, 2009).

Bacon, Francis. 1991. *Du progrès et de la promotion du savoir.* Avant-propos, traduction et notes par Michèle le Dœuff. Paris: Éditions Gallimard.

Bacon, Francis. 1996–. *The Oxford Francis Bacon*. (15 vols. planned, 7 vols. to date.) General editors: Graham Rees and Lisa Jardine (1996–2006); Sir Brian Vickers (2006–). Oxford: Clarendon Press. [OFB]

vol. IV. *The Advancement of Learning*. Edited by Michael Kiernan (2000).

vol. VI. *Philosophical Studies c. 1611 – c. 1619*. Edited by Graham Rees (1996).

vol. VIII. *The Historie of the Raigne of King Henry the Seventh* and other works of the 1620s. Edited by Michael Kiernan (2012).

vol. XI. The *Instauratio magna* Part II: *Novum organum* and Associated Texts. Edited by Graham Rees with Maria Wakely (2004).

vol. XII. The *Instauratio magna* Part III: *Historia naturalis et experimentalis: Historia ventorum* and *Historia vitae & mortis*. Edited by Graham Rees with Maria Wakely (2007).

vol. XIII. The *Instauratio magna*: Last Writings. Edited by Graham Rees (2000).

vol. XV. *Essays and Counsels*. Edited by Michael Kiernan (2000).

Bacon, Francis. 1996. *The Major Works*. Edited with an Introduction and Notes by Brian Vickers. Oxford: Oxford University Press.

Bacon, Francis. 2007. *Noua Atlantidă*. Traducere şi studiu introductiv de Dana Jalobeanu. Bucureşti: Editura Nemira.

Bacon, Francis. 2000. *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press.

Biblia sau Sfânta Scriptură. 2008. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă.

Blount, Thomas. 1656. *Glossographia: or a Dictionary, interpreting all such Hard Words* [...]. London: Printed by Tho. Newcomb (facsimile reprint Hildesheim: Georg Olms, 1972).

Boyle, Robert. 1691. *The Christian Virtuoso*. London: Printed by Edw. Jones for John Taylor.

Bruno, Giordano. 2002–2009. *Opere italiene*. (7 vol.) Traducere de Smaranda Bratu Elian, studiu introductiv de Edgar Papu. Bucureşti: Editura Humanitas.

Cassius Dio. 1973–1985. *Istoria romană*. (3 vol.) Traducere şi note de Adelina Piatkowski, studiu introductiv de Gheorghe Ştefan. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Caesar, Caius Iulius. 1964. *Războiul gallic, Războiul civil*. Traducere de Janina Vilan-Unguru şi Elisabeta Poghirc, studiu introductiv şi note de Cicerone Poghirc. Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Caesar, Caius Iulius. 1967. *Fragmentele, Opera apocrifă.* Traducere de Janina Vilan-Unguru şi Elisabeta Poghirc, studiu introductiv şi note de Cicerone Poghirc. Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Calvin, Jean. 1578. *A Commentarie of John Calvine, upon the first Booke of Moses called Genesis.* Translated out of Latine into English by Thomas Tymme. London: Imprinted for John Harison and George Bishop.

Calvin, Jean. 1580. *Sermons of Maister John Calvin upon the Booke of Job.* Translated out of French by Arthur Golding. London: Imprinted for George Byshop and Thomas Woodcocke.

Cicero, Marcus Tullius. 1957. *Despre îndatoriri.* Traducere şi note de David Popescu, studiu introductiv de Aurelian Tache. Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Cicero, Marcus Tullius. *Filipice.* 1968. Traducere de Dumitru Crăciun, studiu introductiv de Gheorghe Guţu. Bucureşti: Editura Univers.

Cicero, Marcus Tullius. 1973. *Opere alese.* (3 vol.) Ediţie îngrijită de G. Guţu. Bucureşti: Editura Univers.

Cicero, Marcus Tullius. 1977. *Epistolae ad Atticum (Scrisori către Atticus).* (2 vol.) Traducere de Constantin Popescu-Mehedinţi, studiu introductiv de N.I. Barbu. Bucureşti: fără editură.

Cicero, Marcus Tullius. 1983. *Despre supremul bine şi supremul rău.* Traducere, studiu introductiv şi note de Gheorghe Ceauşescu. Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Dante, Alighieri. 1954–1957. *Divina comedie.* (3 vol.) Traducere de George Coşbuc, comentarii de Alexandru Balaci. Bucureşti: Editura de Stat pentru Literatură şi Artă.

Demostene. 1969. *Filipica întâia, Olintica a doua, Asupra situaţiei din Chersones.* În *Pagini alese din oratorii greci.* (2 vol.) Antologie şi traducere de Andrei Marin, prefaţă şi note de Maria Marinescu-Himu. Bucureşti: Editura Minerva, vol. II, pp. 9–32, 49–60, 92–119.

Diogenes Laertios. 1566. *Laertii Diogenis de vita et moribus philosophorum libri X.* Antverpiae: Ex officina Christofori Plantini.

Diogenes Laertios. 1963. *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor.* Traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian. Bucureşti: Editura Academiei R.P.R.

Dionisie Areopagitul. 1996. *Opere complete.* Traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae. Bucureşti: Editura Paideia.

Descartes, René. 1964–1974. *Œuvres de Descartes.* (11 vol.) Édité par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot, Pierre Costabel, Joseph Beaude et Alan Gabbey. Paris: J. Vrin/CNRS.

Epictet. 1977. *Manualul.* Traducere de Dumitru Burtea, prefață de Eugen Cizek. Bucureşti: Editura Minerva.

Esop. 1980. *Fabule.* Traducere de Traian Lăzărescu, prefață şi note de Mihai Nasta. Bucureşti: Editura Minerva.

Euclid. 1570. *The Elements of Geometrie of the most auncient Philosopher EVCLIDE of Megara.* Faithfully (now first) translated into the Englishe toung, by H. Billingley. London: Imprinted by John Daye (facsimile reprint New York: Science History Publications, 1975).

Euclid. 1883–1916. *Euclidis opera omnia.* (8 vol.) Ediderunt I.L. Heiberg et H. Menge. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Euclid. 1926. *The Thirteen Books of Euclid's Elements.* (3 vols.) Translated from the text of Heiberg, with introduction and commentary by Sir Thomas Heath (second edition). Cambridge: Cambridge University Press.

Farrington, Benjamin. 1964. *The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts.* Liverpool: Liverpool University Press.

Fletcher, Giles. 1591. *Of the Russe Common Wealth. Or Manner of Gouernement by the Russe Emperour.* London: Printed by T.D. for Thomas Charde.

Galen. 1974. *Scrieri.* Introducere de G. Brătescu, traducere, note şi comentarii de C. Săndulescu. Bucureşti: Editura Enciclopedică Română. [în acelaşi volum cu Hipocrate 1974]

Gellius, Aulus. 1965. *Nopțile atice.* Traducere de David Popescu, introducere şi note de I. Fischer. Bucureşti: Editura Academiei R.P.R.

Glanvill, Joseph. 1668. *Plus ultra: or, The Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle.* London: Printed for James Collins (facsimile reprint Hildesheim: Georg Olms, 1979).

Hakluyt, Richard. 1589. *The Principall Navigations, Voiages, and Discoveries of the English Nation.* London: Imprinted by George Bishop and Ralph Newberie.

Heraclit. 1979. „Fragmente". În Adelina Piatkowski şi Ion Banu (coord.). 1979–1984. *Filozofia greacă până la Platon.* (4 vol.) Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, vol. I/2, pp. 350–368.

Herakleides Pontikos. 1969. „Texte und Kommentar". Herausgegeben von Fritz Wehrli (2. Auflage) [*Die Schule des Aristoteles*, Heft VII]. Basel: Schwabe & Co.

Herodian. 1960. *Istoria Imperiului Roman după moartea lui Marcu Aureliu.* Traducere, introducere şi note de Radu Alexandrescu. Bucureşti: Editura Academiei R.P.R.

Herodot. 1961–1964. *Istorii.* (2 vol.) Traducere şi note de Adelina Piatkowski şi Felicia Vanţ-Ştef, studiu introductiv de Adelina Piatkowski. Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Hesiod. 1973. *Opere.* Traducere, studiu introductiv şi note de Dumitru Burtea. Bucureşti: Editura Univers.

Hipocrate. 1974. *Scrieri.* Introducere de G. Brătescu, traducere, note şi comentarii de C. Săndulescu. Bucureşti: Editura Enciclopedică Română. [în acelaşi volum cu Galen 1974]

Homer. 1979. *Odiseea.* Traducere de George Murnu, studiu introductiv şi note de Adrian Pârvulescu. Bucureşti: Editura Univers.

Homer. 1985. *Iliada.* Traducere de George Murnu, studiu introductiv, note şi glosar de Liviu Franga. Bucureşti: Editura Univers.

Horatius Flaccus, Quintus. 1980. *Opera omnia.* (2 vol.) Ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi indici de Mihai Nichita, stabilirea textului şi selecţia traducerilor de Traian Costa. Bucureşti: Editura Univers.

Huarte, Juan. 1594. *Examen de Ingenios. The Examination of mens Wits.* Translated out of the Spanish tongue by Camillo Camilli, Englished out of his Italian by R[ichard] C[arew]. London: Printed by Adam Islip for Richard Watkins.

Iuvenalis, Decimus Iunius. 1986. *Satire.* Traducere, prefaţă şi note de Gheorghe Guţu. Bucureşti: Editura Univers.

King James. 1599. ΒΑΣΙΛΙΚΟΝ ΔΩΡΟΝ devided into three Bookes. Edinburgh: Printed by Robert Walde-grave (facsimile reprint London: Wertheimer, 1887).

[King James]. 1604. *A Counterblaste to Tobacco.* London: Imprinted by R.B.

Livius, Titus. 1959–1963. *De la fundarea Romei.* (5 vol.) Traducere de Janina Villan, Florica Demetrescu, Paul H. Popescu, studiu introductiv de Toma Vasilescu. Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Lipsius, Justus.1595. *Two bookes of constancy.* Englished by John Stradling. London: Printed by Richard Johnes.

Lucanus, Marcus Annaeus. 1991. *Farsalia (Despre războiul civil)*. Traducere, prefață și note de Dumitru Burtea. București: Editura Minerva.

Lucian din Samosata. 1983. *Scrieri alese*. Traducere și note de Radu Hîncu, cuvânt înainte de Sanda Diamandescu. București: Editura Univers.

Lucretius Carus, Titus. 1965. *Poemul naturii*. Traducere de Teodor Naum, prefață de Tudor Vianu, note de G. Brătescu, Teodor Naum, E. Toth. București: Editura Științifică.

Machiavelli, Niccolò. 2006. *Il Principe / Principele*. Traducere de Nina Façon, revăzută și adnotată de Monica Fekete, prefață de Gian Mario Anselmi. București: Editura Humanitas.

Marcellinus, Ammianus. 1982. *Istorie romană*. Traducere, studiu introductiv și note de David Popescu. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Migne, Jacques-Paul. 1844–1864. *Patrologiae cursus completus: Series latina* (221 vol.). Paris: Vrayet de Surcy *et al.*

Montaigne, Michel de. 1966–1971. *Eseuri*. (2 vol.) Traducere de Mariella Seulescu, studiu introductiv de Dan Bădărău. București: Editura Științifică.

Mornay, Phillipe de. 1581. *De la verité de la religion chrestienne. Contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahumedistes, & autres infideles*. Anvers: De l'imprimerie de Christofe Plantin.

Ovidius Naso, Publius. 1957. *Scrisori din exil*. Traducere de Teodor Naum, studiu introductiv și comentarii de N. Lascu. București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă.

Ovidius Naso, Publius. 1959. *Metamorfoze*. Traducere de Ion Florescu, revizuirea traducerii, prefață, note și anexe de Petru Creția. București: Editura Academiei R.P.R.

Ovidius Naso, Publius. 1977. *Heroide, Amoruri, Arta iubirii, Remediile iubirii, Cosmetice*. Traducere și note de Maria-Valeria Petrescu, prefață de Grigore Tănăsescu. București: Editura Minerva.

Paracelsus. 1922–1933. *Sämtliche Werke*. (14 Bde.) Herausgegeben von Karl Sudhoff. München: O.W. Barth, R. Oldenbourg.

Phaedrus. 1981. *Fabule*. Traducere și note de Aurel Tita și Gheorghe Moraru, prefață de Gheorghe Ceaușescu. București: Editura Minerva.

Phillips, Edward. 1658. *The New World of English Words: or a General Dictionary* [...]. London: Printed by E. Tyler for Nath. Brooke (facsimile reprint Hildesheim: Georg Olms, 1969).

Philostratos, Flavius. 1997. *Viața lui Apollonios din Tyana.* Traducere de Marius Alexianu, prezentare și note de Adelina Piatkowski. Iași: Editura Polirom.

Pindar. 1974–1977. *Ode.* (3 vol.) Traducere de Ioan Alexandru, îngrijire de ediție, introducere, note și comentarii de Mihail Nasta. București: Editura Univers.

Platon. 1975–1993. *Opere.* (7 vol.) Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Platon. 1995. *Banchetul.* Traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția. București: Editura Humanitas.

Platon. 1997. *Scrisori.* Traducere, cuvânt înainte și note de Adelina Piatkowski. București: Editura Humanitas.

Plautus, Titus Maccius. 1968–1974. *Teatru.* (5 vol.) Traducere de Nicolae Teică, prefață de Eugen Cizek. București: Editura Minerva.

Plinius cel Bătrân. 2001–2005. *Naturalis historia.* (6 vol.) Ediție îngrijită de Ioana Costa. Iași: Editura Polirom.

Plinius cel Tânăr. 1977. *Opere complete.* Traducere, note și prefață de Liana Manolache. București: Editura Univers.

Plutarh. 1960–1971. *Vieți paralele.* (5 vol.) Traducere, studiu introductiv și note de N.I. Barbu. București: Editura Științifică.

Quintilianus, Marcus Fabius. 1974. *Arta oratorică.* (3 vol.) Traducere, studiu introductiv și note de Maria Hetco. București: Editura Minerva.

Rabelais, François. 1967. *Gargantua și Pantagruel.* Traducere de Alexandru Hodoș, prefață de N.N. Condeescu. București: Editura pentru Literatură Universală.

Sallustius Crispus, Caius. 1969. *Opere.* Traducere, studiu introductiv și note de N. Lascu. București: Editura Științifică.

Seneca, Lucius Annaeus. 1967. *Scrisori către Luciliu.* Traducere și note de Gheorghe Guțu, studiu introductiv de Isac Davidsohn. București: Editura Științifică.

Seneca, Lucius Annaeus. 1999. *Naturales quaestiones.* Traducere de Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, Lavinia Cuță, prefață și note de Ioana Costa. Iași: Editura Polirom.

Seneca, Lucius Annaeus. 2004. *Dialoguri.* (2 vol.) Traducere de Ioana Costa, Vichi Eugenia Dumitru, Ștefania Ferchedău, ediție îngrijită, note și indice de Ioana Costa, studiu introductiv de Anne Bănățeanu. Iași: Editura Polirom.

Seneca, Lucius Annaeus. 2005. *Despre binefaceri. Despre îngăduință.* Traducere de Ioana Costa şi Octavian Gordon, ediție îngrijită, note şi indice de Ioana Costa, studiu introductiv de Anne Bănățeanu. Iaşi: Editura Polirom.

Septuaginta. 1935. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Spartianus, Aelius. 1971. „Hadrianus". În *Istoria augustă.* Traducere de David Popescu şi Constantin Drăgulescu, studiu introductiv de Vladimir Iliescu. Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, pp. 31–55.

Stephanus, Henricus. 1573. ΠΟΙΗΣΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ. POESIS PHILOSOPHICA. [Geneva:] Excudebat Henr. Stephanus.

Suetonius Tranquillus, Caius. 1958. *Viețile celor doisprezece cezari.* Traducere de David Popescu şi C.V. Georoc, studiu introductiv de David Popescu. Bucureşti: Editura Ştiințifică.

Tacitus, Publius Cornelius. 1958–1964. *Opere.* (3 vol.) Traducere de H. Mihăescu, N.I. Niculiță, Teodor Naum, studiu introductiv de N. Lascu (vol. I); traducere, studiu introductiv şi note de N. Lascu (vol. II); traducere de Andrei Marin, studiu introductiv şi note de N.I. Barbu (vol. III). Bucureşti: Editura Ştiințifică.

Tacitus, Publius Cornelius. 1995. *Anale.* Traducere, introducere şi note de Gheorghe Guțu. Bucureşti: Editura Humanitas.

Tacitus, Publius Cornelius. 2002. *Istorii.* Traducere, studiu introductiv şi note de Gheorghe Ceauşescu. Bucureşti: Editura Paideia.

Tucidide. 1966. *Războiul peloponesiac.* Traducere, studiu introductiv şi note de N.I. Barbu. Bucureşti: Editura Ştiințifică.

Vergilius Maro, Publius. 1967. *Bucolice, Georgice.* Traducere de Teodor Naum, D. Murărașu, prefață de Gheorghe Guțu. Bucureşti: Editura pentru Literatură Universală.

Vergilius Maro, Publius. 1980. *Eneida.* Traducere de George Coşbuc, ediție îngrijită, note şi prefață de Stella Petecel. Bucureşti: Editura Univers.

Vergilius Maro, Publius. 2000. *Eneida.* Traducere în hexametri, introducere şi bibliografie de Dan Sluşanschi. Bucureşti: Editura Paideia.

Xenofon. 1964. *Anabasis.* Traducere, studiu introductiv şi note de Maria Marinescu-Himu. Bucureşti: Editura Ştiințifică.

Xenofon. 1987. *Amintiri despre Socrate.* Traducere, prefață şi note de Grigore Tănăsescu. Bucureşti: Editura Univers.

Bibliografie secundară

Andersson, Daniel. 2012. „John Abernethy: Calvinist Natural Histories of the Soul in the Seventeenth Century". *Early Science and Medicine* 17: 254–271.

Anstey, Peter R. 2005. „Experimental versus Speculative Natural Philosophy". In Anstey, Peter R. and Schuster, John A. (eds.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*. New York: Springer, pp. 215–242.

Ashworth, William B. 1996. „Emblematic Natural History of the Renaissance". In Jardine, Nicholas; Secord, J.A. and Spary, Emma C. (eds.), *Cultures of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 17–37.

Barker, Peter. 2002. „Constructing Copernicus". *Perspectives on Science* 10: 208–227.

Besse, Jean-Marc. 2003. *Les grandeurs de la Terre. Aspects du savoir géographique à la Renaissance*. Lyon: ENS Éditions.

Blair, Ann. 1992. „Humanist Methods in Natural Philosophy: The Commonplace Book". *Journal of the History of Ideas* 53: 535–539.

Blair, Ann. 2000. „Mosaic Physics and the Search for a Pious Natural Philosophy in the Renaissance". *Isis* 91: 32–58.

Blair, Ann. 2010. *Too Much to Know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. New Haven: Yale University Press.

Binns, J.W. 1990. *Intellectual Culture in Elizabethan and Jacobean England: The Latin Writings of the Age*. Leeds: Francis Cairns.

Bouwsma, William J. 1988. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: Oxford University Press.

Böhme, Gernot. 1993. *Am Ende des Baconschen Zeitalter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Briggs, John C. 1989. *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Briggs, John C. 1996. „Bacon's Science and Religion". In Peltonen 1996, pp. 172–199.

Bruyn, Frans. de 2001. „The Classical Sylva and the Development of Scientific Writing in Seventeenth-Century England". *New Literary History* 32: 347–373.

Bullough, Geoffrey. 1968. „Bacon and the Defense of Learning". In Vickers 1968b, pp. 93–113.

Burke, Peter. 2010. „Foreword. The History of the Future". In Brady, Andrea and Butterworth, Emily (eds.). *The Uses of the Future in Early Modern Europe*. Routledge: London, pp. ix–xx.

Burnett, David A. 1998. „The Engraved Title-Page of Bacon's *Instauratio Magna*: An Icon and Paradigm of Science and its Wider Implication". Durham: Thomas Harriot Seminar.

Burns, William E. 2001. „«A Proverb of Versatile Mutability»: Proteus and Natural Knowledge in Early Modern Britain". *Sixteenth Century Journal* 32: 969–980.

Charlton, Kenneth. 1965. *Education in Renaissance England*. London: Routledge and Kegan Paul.

Clark, Stuart. 1974. „Bacon's *Henry VII*. A Case Study in the Science of Man". *History and Theory* 13: 97–118.

Colclough, David. 2001. „Ethics and Politics in the *New Atlantis*". In Price 2001, pp. 60–81.

Colclough, David. 2010. „«The Materialls for the Building»: Reuniting Francis Bacon's *Sylva Sylvarum* and *New Atlantis*". *Intellectual History Review* 20: 181–200.

Colie, Rosalie. 1955. „Cornelis Drebbel and Salomon de Caus: Two Jacobean Models for Salomon's House". *Huntington Library Quarterly* 18: 245–60.

Conger, George P. 1922. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Coquillette, Daniel R. 1992. *Francis Bacon*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Corneanu, Sorana. 2010. „Of Statues and Vines: Francis Bacon's *New Atlantis* and the Question of Persuasion". *Studii de ştiinţă şi cultură* 23: 46–58.

Corneanu, Sorana. 2011. *Regimens of the Mind: Boyle, Locke, and the Early Modern „Cultura Animi" Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Corneanu, Sorana and Vermeir, Koen. 2012. „Idols of the Imagination: Francis Bacon on the Imagination and the Medicine of the Mind". *Perspectives on Science* 20: 183–206.

Costello, William T. 1958. *The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth-Century Cambridge*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Culianu, Ioan Petru. 1994. *Eros şi magie în Renaştere.* Prefață de Mircea Eliade, traducere de Dan Petrescu. Bucureşti: Editura Nemira.

Cunningham, Andrew. 1975. „The Kinds of Anatomy". *Medical History* 19: 1–19.

Curtis, Mark H. 1965. *Oxford and Cambridge in Transition, 1558–1642.* Oxford: Clarendon Press.

Daston, Lorraine. 1991a. „Baconian Facts, Academic Civility, and the Prehistory of Objectivity". *Annals of Scholarship* 8: 337–363.

Daston, Lorraine. 1991b. „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe". *Critical Inquiry* 18: 93–124.

Daston, Lorraine and Park, Katherine. 1998. *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750.* New York: Zone Books.

Dear, Peter. 1995. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.

Dickson, Donald R. 1998. *The Tessera of Antilia: Utopian Brotherhoods and Secret Societies in the Early Seventeenth Century.* Leiden: Brill.

Doody, Aude. 2010. *Pliny's Encyclopedia: The Reception of Natural History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dzelzainis, Martin. 2006. „«The Feminine part of every Rebelion»: Francis Bacon on Sedition and Libel, and the Beginning of Ideology". *Huntington Library Quarterly* 69: 139–152.

Eamon, William. 1994. *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture.* Princeton: Princeton University Press.

Eco, Umberto. 2002. *În căutarea limbii perfecte.* Traducere de Dragoş Cojocaru. Iaşi: Editura Polirom.

Eire, Carlos M.N. 1986. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eliade, Mircea. 1996. *Făurari şi alchimişti.* Traducere de Maria şi Cezar Ivănescu. Bucureşti: Editura Humanitas.

Farrington, Benjamin. 1949. *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science.* New York: Henry Schuman.

Feingold, Mordechai. 1984. *The Mathematicians' Apprenticeship: Science, Universities, and Society in England 1560–1640.* Cambridge: Cambridge University Press.

Feingold, Mordechai (ed.) 2003a. *The New Science and Jesuit Science: Seventeenth Century Perspectives.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Feingold, Mordechai (ed.) 2003b. *Jesuit Science and the Republic of Letters.* Cambridge/MA: MIT Press.

Fish, Stanley E. 1972. „Georgics of the Mind: The Experience of Bacon's Essays". In *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature.* Berkeley: University of California Press, pp. 78–155.

Fletcher, A. 2005. „Francis Bacon's Forms and the Logic of Ramist Conversion". *Journal of the History of Philosophy* 43: 157–170.

Findlen, Paula. 1997. „Francis Bacon and the Reform of Natural History in the Seventeenth Century". In Kelley, Donald R. (ed.), *History and the Disciplines: The Reclassification of Knowledge in Early Modern Europe.* Rochester: University of Rochester Press, pp. 239–261.

Findlen, Paula. 2006. „Natural History". In Park, Katharine and Daston, Lorraine (eds.), *The Cambridge History of Science* (gen. eds. Lindberg, David C. and Numbers, Ronald L.), vol. 3: Early Modern Science. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 435–469.

French, Roger. 1994. *Ancient Natural Histories: Histories of Nature.* London: Routledge.

Funkenstein, Amos. 1998. *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea.* Traducere de Walter Fotescu, control ştiinţific de H.-R. Patapievici. Bucureşti: Editura Humanitas.

Fussner, F. Smith 1962. *The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought 1580–1640.* London: Routledge and Kegan Paul.

Gascoigne, John. 1990. „A Reappraisal of the Role of the Universities in the Scientific Revolution". In Lindberg, David S. and Westman, Robert S. (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 207–260.

Gaukroger, Stephen. 2000. „The Role of Matter Theory in Baconian and Cartesian Cosmologies". *Perspectives on Science* 8: 201–222.

Gaukroger, Stephen. 2001. *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gauthier, René-Antoine. 1951. *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne.* Paris: J. Vrin.

Georgescu, Laura. 2011. „A New Form of Knowledge: *experientia literata*". *Societate şi politică* 5: 104–120.

Gibson, R.W. 1950. *Francis Bacon: A Bibliography of his Works and of Baconiana to the year 1750.* Oxford: Scrivener Press (supplement Oxford: privately issued, 1959).

Gilbert, Neal W. 1960. *Renaissance Concepts of Method.* New York: Columbia University Press.

Giglioni, Guido. 2003. „The Darkness of Matter and the Light of Nature: Notions of Matter in Bacon and Comenius and their Theological Implications". *Acta Comeniana* 17: 9–31.

Giglioni, Guido. 2012a. „*Historia* and *Materia:* The Philosophical Implications of Francis Bacon's Natural History". *Early Science and Medicine* 17: 62–86.

Giglioni, Guido. 2012b. „Philosophy according to Tacitus: Francis Bacon and the Inquiry into the Limits of Human Self-Delusion". *Perspectives on Science* 20: 159–182.

Giglioni, Guido. 2012c „How Bacon became Baconian. Hagiography in the Early History of the Mechanical Philosophy". In Roux, Sophie and Garber, Daniel (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy.* New York: Springer (forthcoming).

Gowland, Angus. 2006. *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context.* Cambridge: Cambridge University Press.

Grafton, Anthony. 2007. *What was History? The Art of History in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

Greene, Robert A. 1991. „Synderesis, the Spark of Conscience in the English Renaissance". *Journal of the History of Ideas* 52: 195–219.

Greene, Robert A. 1997. „Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis and the Moral Sense". *Journal of the History of Ideas* 58: 173–198.

Hadot, Pierre. 1998. *Études de philosophie ancienne.* Paris: Les Belles Lettres.

Hankinson, R.J. 1991. „Galen's Anatomy of the Soul". *Phronesis* 2: 197–233.

Harrison, Peter. 1998. *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison, Peter. 2001. „Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philsophy in Early Modern England". *Isis* 92: 265–290.

Harrison, Peter. 2007. *The Fall of Man and the Foundations of Science.* Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison, Peter. 2012. „Francis Bacon, Natural Philosophy, and the Cultivation of the Mind". *Perspectives on Science* 20: 139–158.

Harkness, Deborah. 2006. „*Nosce teipsum*: Curiosity, the Humoral Body, and the Culture of Therapeutics in Late Sixteenth- and Early Seventeenth-Century England". In Evans, Robert J. and Marr, Alexan-

der (eds.), *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*. Aldershot: Ashgate, pp. 171–193.

Hesselink, John. 2004. „Calvin's Theology". In McKim, Donald K. (ed.), *The Cambridge Companion to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 74–93.

Hodges, Devon L. 1985. *Renaissance Fictions of Anatomy*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Horowitz, Maryanne C. 1998. *Seeds of Virtue and Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

Hotson, Howard. 2007. *Commonplace Learning: Ramism and its German Ramifications, 1543–1630*. Oxford: Oxford University Press.

Howell, A.C. 1946. „*Res et Verba*: Words and Things". *English Literary History* 13: 131–142.

Hutton, Sarah. 2002. „Persuasions to Science: Baconian Rhetoric and the *New Atlantis*". In Price 2002, pp. 48–59.

Jalobeanu, Dana. 2008. „Bacon's Brotherhood and its Classical Sources: Producing and Communicating Knowledge in the Project of Great Instauration". In Zittel, Claus *et al.* 2008, pp. 197–230.

Jalobeanu, Dana. 2010a. „The Philosophy of Francis Bacon's Natural History: A Research Program". *Studii de ştiinţă şi cultură* 23: 18–37.

Jalobeanu, Dana. 2010b. „The Fascination of Solomon's House in Seventeenth Century England: Baconianism revisited". In Alexandrescu, Vlad (ed.), *Branching off: The Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*. Bucharest: Zeta Books, pp. 225–256.

Jalobeanu, Dana. 2010c. „Experimental Philosophers and Doctors of the Mind: The Appropriation of a Philosophical Tradition". In Alexandrescu, Vlad et Theis, Robert (eds.), *Nature et surnaturel. Philosophies de la nature et métaphysique aux XVI–XVII siècles*. Hildesheim: Georg Olms, pp. 37–63.

Jalobeanu, Dana. 2011a. „Core Experiments, Natural Histories, and the Art of *experientia literata*: the Meaning of Baconian Experimentation". *Societate şi politică* 5: 88–103.

Jalobeanu, Dana. 2011b. „Francis Bacon and Justus Lipsius. Natural Philosophy, Natural Theology, and the Stoic Discipline of the Mind". In Hirai, Hiro and Papy, Jan (eds.), *Justus Lipsius and Natural Philosophy*. Wetteren: Universa Press, pp. 107–121.

Jalobeanu, Dana (ed.). 2011c. *Casa lui Solomon sau fascinația utopiei. Știință, religie și politică în Anglia secolului al XVII-lea.* București: Editura ALL.

Jalobeanu, Dana. 2012a. „Francis Bacon's Natural History and the Senecan Natural Histories of Early Modern Europe". *Early Science and Medicine* 17: 197–229.

Jalobeanu, Dana. 2012b. „Idolatry, Natural History, and Spiritual Medicine: Francis Bacon and the Neo-Stoic Protestantism of the Late Sixteenth-Century". *Perspectives on Science* 20: 207–226.

Jalobeanu, Dana. 2012c. *The Hunt of Pan. Francis Bacon's Art of Experimentation and the Invention of Science.* Bucharest: Zeta Books (în curs de apariție).

Jardine, Lisa and Stewart, Alan. 1998. *Hostage to Fortune: The Troubled Life of Francis Bacon.* London: Gollancz.

Jardine, Lisa. 1974. *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse.* Cambridge: Cambridge University Press.

Jaquet, Chantal et Pavlovits, Tamás (eds.) 2006. *Les facultés de l'âme à l'âge classique.* Paris: Publications de la Sorbonne.

Jones, Matthew L. 2006. *The Good Life in the Scientific Revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue.* Chicago: University of Chicago Press.

Kelley, Donald R. and Popkin, Richard H. (eds.) 1991. *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Kewes, Paulina (ed.) 2006. *The Uses of History in Early Modern England.* San Marino: Huntington Library.

Kuhn, Thomas S. 1977. „Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of Physical Science". In *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change.* Chicago: University of Chicago Press, pp. 31–65.

Kusukawa, Sachiko. 1995. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kusukawa, Sachiko. 1996. „Bacon's Classification of Knowledge". In Peltonen 1996, pp. 47–74.

Levy, Fred J. 1967. *Tudor Historical Thought.* San Marino: Huntington Library.

Levy, Fritz. 2005. „Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, and Historical Thought". In Solomon, Julie Robin and Martin, Catherine Gimelli (eds.), *Francis Bacon and the Refiguring of Early Modern Thought*. London: Ashgate, pp. 203–222.

Lewis, Rhodri. 2009. „A Kind of Sagacity: Francis Bacon, the *ars memoriae* and the Pursuit of Natural Knowledge". *Intellectual History Review* 19: 155–177.

Lievsay, John Leon. 1961. *Stefano Guazzo and the English Renaissance, 1575–1675*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Linden, Stanton J. 1974. „Francis Bacon and Alchemy: The Reformation of Vulcan". *Journal of the History of Ideas* 35: 547–560.

Linder, Robert D. 1975. „Calvinism and Humanism: The First Generation". *Church History* 44: 167–181.

Lohr, Charles. 1991. „The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Division of Speculative Sciences". In Kelley and Popkin 1991, pp. 49–58.

Luciani, Vincent. 1947. „Bacon and Guicciardini". *Proceedings of the Modern Language Association* 62: 96–113.

Lüthy, Christoph. 2000. „The Fourfold Democritus on the Stage of Early Modern Science". *Isis* 91: 443–479.

MacDonald, Paul S. 2007. „Francis Bacon's Behavioural Psychology". *Journal of the History of the Behavioural Sciences* 43: 285–303.

Malherbe, Michel. 1986. „L'induction des notions chez Francis Bacon". *Revue internationale de philosophie* 159: 427–446.

Manzo, Silvia. 1996. „Holy Writ, Mythology, and the Foundations of Francis Bacon's Principle of the Constancy of Matter". *Early Science and Medicine* 4: 114–126.

Manzo, Silvia. 2003. „The Arguments on Void in the Seventeenth Century: The Case of Francis Bacon". *British Journal for the History of Science* 36: 43–61.

Manzo, Silvia. 2009. „Probability, Certainty, and Facts in Francis Bacon's Natural Histories: A Double Attitude against Skepticism". In Neto, Maia; Raimundo, José; Paganini, Gianni and Laursen, John Christian (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*. Leiden: Brill, pp. 123–137.

Manzo, Silvia. 2010. „Utopian Science and Empire. Notes on the Iberian Background of Francis Bacon's Project". *Studii de ştiinţă şi cultură* 23: 111–133.

Martin, Julian. 1992. *Francis Bacon, the State, and the Reform of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matei, Oana. 2010. „*A Description of the Famous Kingdome of Macaria*: A New Interpretation". *Studii de ştiinţă şi cultură* 23: 144–165.

Mathews, Nieves. 1996. *Francis Bacon: The History of a Character Assassination*. New Haven: Yale University Press.

Matthews, Steven. 2008. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. Aldershot: Ashgate.

Marwil, J.L. 1976. *The Trials of Counsel: Francis Bacon in 1621*. Detroit: Wayne State University.

McKnight, Stephen A. 2006. *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought*. Columbia: University of Missouri Press.

McConica, James (ed.) 1986. *The History of the University of Oxford*, vol. III: The Collegiate University. Oxford: Clarendon Press.

McCrea, Adriana. 1997. *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584–1650*. Toronto: University of Toronto Press.

McLean, Ian. 2000. „Evidence, Logic and the Rule of Exception in Renaissance Medicine". *Early Science and Medicine* 5: 227–257.

McLean, Ian. 2002. *Logic, Signs and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

McLean, Matthew. 2007. *The „Cosmographia" of Sebastian Münster: Describing the World in the Reformation*. London: Ashgate.

Merchant, Carolyn. 2008. „Secrets of Nature: The Bacon Debates Revisited". *Journal of the History of Ideas* 69: 147–162.

Miller, Peter N. 2000. *Peiresc's Europe: Learning and Virtue in the Seventeenth Century*. New Haven: Yale University Press.

Milner, Benjamin. 1997. „Francis Bacon: The Theological Foundations of *Valerius Terminus*". *Journal of the History of Ideas* 58: 245–264.

Milward, Peter. 1977. *Religious Controversies of the Elizabethan Age: A Survey of Printed Sources*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Momigliano, Arnaldo. 1950. „Ancient History and the Antiquarian". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13: 285–315.

Morford, Mark. 1991. *Stoics and Neo-stoics: Rubens and the Circle of Lipsius*. Princeton: Princeton University Press.

Newman, William. 2004. *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Ogilvie, Brian W. 2006. *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe.* Chicago: University of Chicago Press.

Olivieri, Grazia Tonelli. 1991. „Galen and Francis Bacon: Faculties of the Soul and the Classification of Knowledge". In Kelley and Popkin 1991, pp. 61–81.

Ong, Walter A. 1958. *Ramus: Method and the Decay of Dialogue.* Cambridge/MA: Harvard University Press.

Oxford English Dictionary. 1989. Second edition, prepared by Simpson, J.A. and Weiner, E.S.C. (20 vols.) Oxford: Clarendon Press.

Parry, Graham. 1981. *The Golden Age restor'd: The Culture of the Stuart Court, 1603–1642.* Manchester: Manchester University Press.

Park, Katherine. 2008. „Response to Brian Vickers «Francis Bacon, Feminist Hystoriography, and the Dominion of Nature»". *Journal of the History of Ideas* 69: 143–146.

Pastorino, Cesare. 2007. „The Mine and the Furnace: Francis Bacon, Thomas Russell, and Early Stuart Mining Culture". *Early Science and Medicine* 14: 630–660.

Pastorino, Cesare. 2011. „Weighing Experience: Experimental Histories and Francis Bacon's Quantitative Program". *Early Science and Medicine* 16: 542–570.

Peltonen, Markku. 1992. „Politics and Science: Francis Bacon and the true Greatness of States". *The Historical Journal* 35: 279–305.

Peltonen, Markku (ed.). 1996. *The Cambridge Companion to Bacon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pennington, L.E. (ed.) 1997. *The Purchas Handbook: Studies of the Life, Times and Writings of Samuel Purchas, 1577–1626.* (2 vols.) London: Ashgate.

Penrose, Stephen. 1934. *The Reputation and Influence of Francis Bacon in the Seventeenth Century.* PhD dissertation, Columbia University.

Pérez-Ramos, Antonio. 1988. *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition.* Oxford: Clarendon Press.

Pérez-Ramos, Antonio. 1990. „Francis Bacon and Astronomical Inquiry". *British Journal for the History of Science* 23: 197–205.

Pérez-Ramos, Antonio. 1991. „Francis Bacon and the Disputations of the Learned". *British Journal for the Philosophy of Science* 42: 577–588.

Pesic, Peter. 1999. „Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the «Torture» of Nature". *Isis* 90: 81–94.

Pesic, Peter. 2001. „Proteus Unbound: Francis Bacon's Successors and the Defense of Experiment". *Studies in Philology* 98: 428–456.

Pomata, Gianna. 2005. „*Praxis Historialis*: The Uses of *Historia* in Early Modern Medicine". In Siraisi, Nancy and Pomata, Gianna (eds.), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge/MA: MIT Press, pp. 105–146.

Portundo, María M. 2009. *Secret Science: Spanish Cosmography and the New World.* Chicago: University of Chicago Press.

Price, Bronwen (ed.) 2002. *Francis Bacon's New Atlantis: New Interdisciplinary Essays.* Manchester: Manchester University Press.

Prior, Moody E. 1954. „Bacon's Man of Science". *Journal of the History of Ideas* 15: 348–370.

Rees, Graham. 1975a. „Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology". *Ambix* 22: 81–101.

Rees, Graham. 1975b. „Francis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology and the *Great Instauration*". *Ambix* 22: 161–73.

Rees, Graham. 1980. „Atomism and Subtlety in Francis Bacon's Philosophy". *Annals of Science* 37: 549–571.

Rees, Graham. 1981. „An Unpublished Manuscript by Francis Bacon: *Sylva Sylvarum* Drafts and Other Working Notes". *Annals of Science* 38: 377–412.

Rees, Graham. 1986. „Mathematics and Francis Bacon's Natural Philosophy". *Revue internationale de philosophie* 40: 402–407.

Rees, Graham. 1984, „Francis Bacon and *spiritus vitalis*". In Fattori, Marta e Bianchi, Massimo (eds.), *Spiritus: IV° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo.* Roma: Edizioni dell' Ateneo, pp. 265–281.

Rees, Graham. 1996. „Bacon's Speculative Philosophy". In Peltonen 1996, pp. 121–145.

Rees, Graham. 2002. „Reflections on the Reputation of Francis Bacon's Philosophy". *The Huntington Library Quarterly* 65: 379–394.

Riedweg, Christoph. 2008. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence.* Second edition. Translated by Steven Rendall. Ithaca: Cornell University Press.

Rocca, Julius. 2003. *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD.* Leiden: Brill.

Rossi, Paolo. 1968. *Francis Bacon: From Magic to Science.* Translated by Sacha Rabinovitch. London: Routledge and Kegan Paul.

Rossi, Paolo. 2000. *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*. Translated with an Introduction by Stephen Clucas. Chicago: University of Chicago Press.

Rubiés, Joan-Pau. 2006. „Theology, Ethnography and the Historicization of Idolatry". *Journal of the History of Ideas* 67: 571–96.

Rubiés, Joan-Pau. 2007. *Travellers and Cosmographers: Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*. London: Ashgate.

Sargent, Rose Mary. 2002. „Francis Bacon and the Humanistic Apects of Modernity". *Midwest Studies in Philosophy* 26: 124–139.

Sealy, Robert J. 1981. *The Palace Academy of Henry III*. Genève: Librarie Droz.

Sessions, William A. (ed.) 1990. *Francis Bacon's Legacy of Texts: The Art of Discovery Grows with Discovery*. New York: AMS Press.

Sessions, William A. 1996. *Francis Bacon Revisited*. New York: Twayne Publishers.

Schreiner, Susan. 1991. *The Theater of His Glory: Nature and the Natural Order in the Thought of John Calvin*. Durham/NC: Labyrinth Press.

Schreiner, Susan. 2011. *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*. Oxford: Oxford University Press.

Schmidt, Jeremy. 2004. „Melancholy and the Therapeutic Language of Moral Philosophy in Seventeenth-Century Thought". *Journal of the History of Ideas* 64: 583–601.

Schmidt, Jeremy. 2007. *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy, and Madness in Early Modern England*. London: Ashgate.

Shackelford, Jole. 2004. *A Philosophical Path for Paracelsian Medicine: The Ideas, Intellectual Context, and Influence of Petrus Severinus (1540/2–1602)*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Shapiro, Barbara. 2000. *A Culture of Fact: England 1550–1720*. Ithaca: Cornell University Press.

Singer, Thomas C. 1989. „Hierogliphs, Real Characters and the Idea of a Natural Language in English Seventeenth Century Thought". *Journal of the History of Ideas* 50: 49–70.

Siraisi, Nancy. 1980. „The Medical Knowledge of Albertus Magnus". In Weisheipl, James A. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 379–404.

Tillman, James. S. 1975. „Bacon's Georgics of Science". *Papers in Language and Literature* 11: 357–366.

Tinkler, John F. 1996. „Bacon and History". In Peltonen 1996, pp. 232–259.

Todd, Margo. 1983. „Seneca and the Protestant Mind: The Influence of Stoicism on Puritan Ethics". *Archiv für Reformationsgeschichte* 74: 182–189.

Van Houdt, Toon and Papy, Jan. 1999. „*Modestia, Constantia, Fama*: Towards a Literary and Philosophical Interpretation of Lipsius's *De Calumnia Oratio*". In Tournoy, G.; De Landtsheer, J. and Papy, J. (eds.), *Iustus Lipsius Europae lumen et columen*. Leuven: Leuven University Press, pp. 186–220.

Vanden Broecke, Steven. 2003. *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*. Leiden: Brill.

Vickers, Brian. 1968a. *Francis Bacon and Renaissance Prose*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vickers, Brian (ed.) 1968b. *Essential Articles for the Study of Francis Bacon*. Hamden: Archon Press (reprinted London: Sidgwick and Jackson, 1972).

Vickers, Brian. 1988. *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.

Vickers, Brian. 1992. „Francis Bacon and the Progress of Knowledge". *Journal of the History of Ideas* 53: 495–518.

Vickers, Brian. 1996. „Bacon and Rhetoric". In Peltonen 1996, pp. 200–231.

Vickers, Brian. 2007. „Francis Bacon, Feminist Historiography, and the Dominion of Nature". *Journal of the History of Ideas* 69: 117–141.

Vida, Grigore. 2010. „The Problem of Esotericism in Bacon's Science". *Studii de ştiinţă şi cultură* 23: 133–143.

Urbach, Peter. 1987. *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and a Reappraisal*. La Salle: Open Court.

Walker, D.P. 1972. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London: Duckworth.

Wallace, Andrew. 2006. „Virgil and Bacon in the Schoolroom". *English Literary History* 73: 161–185.

Wallace, Karl R. 1943. *Francis Bacon on Communication and Rhetoric*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wallace, Karl R. 1967. *Francis Bacon on the Nature of Man*. Urbana: University of Illinois Press.

Webster, Charles. 1975. *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform 1626–1660*. London: Duckworth.

Weeks, Sophie. 2008. „The Role of Mechanics in Francis Bacon's *Great Instauration*". In Zittel, Claus *et al.* 2008, pp. 133–196.

Weeks, Sophie. 2007. „Francis Bacon and the Art-Nature Distinction". *Ambix* 54: 101–129.

Weinberger, Jerry. 1985. *Science, Faith, and Politics: Francis Bacon and the Utopian Roots of the Modern Age: A Commentary on Bacon's Advancement of Learning*. Ithaca: Cornell University Press.

Westman, Robert S. 2011. *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order*. Berkeley: University of California Press.

Whewell, William. 1840. *The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their Histories*. (2 vols.) London: John Parker.

Whitaker, Virgil K. 1990. „Francis Bacon's Intellectual Milieu". In Sessions 1990, pp. 28–51.

Whitney, Charles. 1986. *Francis Bacon and Modernity*. New Haven: Yale University Press.

Wilson-Okamura, David S. 2010. *Virgil in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolff, Emil. 1910–1912. *Francis Bacon und seine Quellen*. (2 Bde.) Berlin: Felber.

Woolf, Daniel. 1990. *The Idea of History in Early Stuart England: Erudition, Ideology and the „Light of Truth" from the Accession of James I to the Civil War*. Toronto: University of Toronto Press.

Woolf, Daniel. 2006. *Reading History in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yates, Frances A. 1954. „The Art of Ramon Lull". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17: 115–73.

Yates, Frances A. 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Yates, Frances A. 1966. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Yeo, Richard. 2007. „Between Memory and Paperbooks: Baconianism and Natural History in Seventeenth Century England". *History of Science* 14: 1–47.

Zagorin, Perez. 1998. *Francis Bacon*. Princeton: Princeton University Press.

Zittel, Claus; Engel, Gisela; Nanni, Romano and Karafyllis, Nicole C. (eds.). 2008. *Philosophies of Technology: Francis Bacon and his Contemporaries* (*Intersections* 11).

Indice de nume

Abernethy, John 366
Abravenel, Isaac 88
Abu Bakr 137
Acosta, Joseph (José de) 288, 313
Aelius Lampridius 78, 145, 147
Aelius Spartianus 98, 424
Afranius Burrus, Sextus 77, 92
Agesilaus 89, 159
Agrippa, Cornelius 311, 379
Agrippina 168, 405
Albert cel Mare 111, 112
Alcibiade 95
Alexander Severus 78, 147
Alexandru cel Mare (Macedon) 75, 118, 149–154, 156, 158–160, 167, 181, 205, 228, 245, 433
Ambrozie, sfântul 189
Ammianus Marcellinus 136
Anaxagora 250
Anaxandrides 383
Ancus Marcius 341
Anna a Danemarcei 50, 59
Antoninus Pius 142, 146, 272
Antonius, Marcus 150, 271
Antonius Primus 405
Antipater 151–153
Anytos 75
Apollonius din Tyana 145
Appian din Alexandria 156, 157, 199
Appius Claudius 399
Arhimede 115
Arcesilaos 293
Ariosto, Ludovico 203
Aristip 97
Ariston 105
Aristotel 45, 75, 105, 107, 112, 115, 116, 122, 123, 149–152, 154, 181, 191, 194, 227, 228, 238, 239, 248, 250, 251, 257, 284, 285, 296, 298, 301, 303, 309, 312, 326, 327, 330, 334, 335, 343, 346, 349, 352, 365, 367, 369–371, 374, 375, 377–379, 382
Analitica primă 286, 303, 309
Analitica secundă 303, 327
De mirabilibus auscultationibus 112, 191
Despre generare şi nimicire 123

Despre interpretare 312
Despre mişcarea animalelor 301
Despre suflet 285, 326, 333
Etica Eudemică 375
Etica Nicomahică 132, 220, 326, 343, 346, 347, 349, 365, 369, 371, 375, 377–379, 382
Fizica 224, 238, 251
Magna moralia 365, 375
Metafizica 68, 306
Physiognomica 257
Politica 162, 194, 284, 314
Problemata 248
Respingerile sofistice 116, 296
Retorica 333, 335, 336, 346, 352, 374, 375, 394, 421
Topica 299, 308
Artaxerxes II 158, 205
Arundel, Lord 51
Ascham, Roger 101, 102, 148, 197
Atticus 81, 91, 387, 398, 416
Augustinus, Aurelius 136, 189, 350, 370, 379
Augustus, Cezar Octavian 58, 84, 147, 163, 164, 272, 341, 400, 409, 416, 417, 424
Aurelius Victor (Pseudo-) 145, 197, 424
Aurelius, Marcus 59, 60, 96, 142, 147
Avraam 432

Bacon, Lady Anne 47
Bacon, Anthony 47, 48, 318
Bacon, Sir Nicholas 47, 398
Balbus 184
Baranzano, Redemptus 254
Barnham, Alice 49
Bias 421
Blandie, William 101
Bloesus 341, 342
Blundeville, Thomas 300
Bodin, Jean 115
Bodley, Sir Thomas 19, 176
Borgia, Alexandru 247
Borgia, Cesare 409
Boswell, William 122
Bourcier, John (Lord Berners) 245
Boyle, Robert 188
Brahe, Tycho 36, 253
Bruno, Giordano 95, 117, 133, 383
Brutus, Lucius Iunius 364
Brutus, Marcus Iunius 88, 199, 364, 425
Bryskett, Lodovico 163
Buchanan, George 200

Camden, William 197
Campanella, Tommaso 115
Carol I (al Angliei) 50, 59
Cezar, Caius Iulius 59, 75, 84, 87, 88, 90, 149, 150, 154–158, 164, 167, 184, 196, 199, 211, 245, 280, 362, 380, 387, 388, 400, 409, 410, 416–418
Callisthenes din Olint 149, 152
Calvin, Jean 46, 65, 71, 73, 128, 129, 133

Capitolinus, Iulius 77, 147, 272
Car, Nicholas 102
Cardano, Girolamo 111, 115
Caracalla (Marcus Aurelius Antoninus) 147
Carneades 74, 75, 107, 293
Carol cel Mare 245
Carol Quintul 81, 165, 202, 424
Casa, Giovanni della 389
Casandru 151, 152
Cassius Longinus, Caius 88, 199, 364
Cassius Dio 78, 139, 143, 144, 146, 272, 425
Castiglione, Baldassare 389, 422
Caterina de Aragon 201
Caterina de Medici 154
Catilina 198, 380, 422
Cato cel Bătrân 74, 81, 84, 386, 399, 413
Cato cel Tânăr 81, 90, 91, 155, 365, 380, 418
Catulus 410
Caus, Solomon de 35
Cecil, Sir William (Lord Burghley) 47, 181
Celsus 270, 273, 286
Champollion, Jean-François 314
Christos, Isus (Mântuitorul) 59, 100, 133, 135, 138, 143–145, 267, 268, 296, 349, 438, 441, 446, 449
Chrysippos 107, 216, 332
Cicero, Marcus Tullius 75, 81, 84, 90, 91, 100, 102, 103, 122, 123, 155, 176, 183, 204, 255, 271, 289, 293, 297, 320, 330, 340, 350, 362, 365, 380, 387, 390, 398, 410, 416, 421, 422
Academica 285, 293
Brutus 155, 413
De natura deorum 124, 216, 306, 307
De oratore 183, 255, 330, 340, 360, 390, 421
Despre îndatoriri 123, 186, 196, 237, 332
Despre supremul bine şi supremul rău 332, 334
Disputaţiile tusculane 122, 126, 237, 262, 330, 350
Filipice 204
Oratio post reditum in Senatu 176
Orator 183, 297, 334, 421
Pro Balbo 289
Pro Caelio 321
Pro Cluentio 374
Pro Murena 91, 365, 381, 422
Pro rege Deiotaro 422
Rhetorica ad Herennium 412
Scrisori către Atticus 81, 91, 155, 184, 388, 403, 410, 416
Cicero, Quintus Tullius 387, 390, 403, 406
Citolini, Alessandro 330
Claudiu 252
Clement VII 81, 201

Cleon 332
Columb, Cristofor 118
Commodus Antoninus, Marcus 142, 147
Cooke, Sir Anthony 47
Copernic, Nicolaus 25, 250, 251, 255
Crateros 153
Cyrus cel Tânăr 158, 167, 198

Dalgarno, George 313
Dante, Alighieri 144
Darius III 149, 153
David 179, 209, 291, 361
Democrit 115, 151, 226, 239, 241, 249, 250, 326
Demostene 83, 90, 91, 102, 204, 297, 330, 338, 344, 385, 404, 414, 415
Descartes, René 120, 242
Digby, Everard 319
Diocleţian 165
Diogene Cinicul 87, 89, 96, 97, 150, 151, 353
Diogenes Laertios 87, 89, 97, 105, 107, 151, 194, 261, 272, 314, 350, 375, 426
Dionisie Areopagitul (Pseudo-) 129
Dionysios II 97, 107, 129
Dominic, sfântul 86
Domitianus, Titus Flavius (Domiţian) 142
Doni, Agostino 253
Drake, Sir Francis 207
Drebbel, Cornelis 35, 36
Drusus 404
Du Bartas, Guillaume de Salluste 96, 315
Dury, John 16

Eduard VI 201
Elisabeta I 18, 39, 48, 59, 78, 79, 85, 101, 102, 148, 173, 202, 276, 448
Elizabeth de York 201
Elizabeth Stuart, regina Boemiei 59
Ellesmere, Lord 148
Elyot, Sir Thomas 345, 422
Empedocle 249, 250
Ennius 186
Epaminonda 75
Epictet 160, 352, 407
Epicur 93, 107, 239, 250, 272, 307
Epiharm 403
Erasmus din Rotterdam 100, 102, 104, 105, 116
Eschine 83
Esculap 265, 267
Esop 106, 114, 115, 168, 214, 394, 421
Essex, Lord (Robert Devereux) 48, 101, 238, 318
Euclid 115, 118, 220
Eusebiu din Cezareea 145

Falinus 158
Fabius Maximus (*Cunctator*) 414
Farnabasus 89
Favorinus 98
Faustina 96, 147

Fawkes, Guy 39
Fenton, Geoffrey 81
Fernández de Córdoba, Gonzalo 352
Ferneley, Jane 47
Ficino, Marsilio 60, 236
Filip II 202, 424
Filip Macedon 144
Filocrate 385
Fletcher, Giles 308
Florus, Lucius Annaeus 197
Focion 81
Fracastoro, Girolamo 254, 273
Francisc I 81
Francisc, sfântul 86
Frisius, Gemma 207

Galen 187, 238, 262
Gallus 403
Gellius, Aulus 155, 352, 414
Gerard, John 180
Germanicus 404
Gilbert, William 22, 122, 254
Giraldi Cinthio, Giambattista 163
Glanvill, Joseph 208
Golding, Arthur 259
Gordianus II 77
Gordianus III (Marcus Antonius Gordianus Pius) 77
Gorges, Sir Arthur 49
Greenham, Richard 366, 450
Grey, Lady Jane 202
Grigore XIII 155
Grigore cel Mare 136, 137, 143
Grimston, Edward 288
Greville, Fulke 197
Guazzo, Stefano 163, 389
Guicciardini, Francesco 81, 352

Hadrian 97, 98, 142, 144–146
Hakluyt, Richard 38, 207
Hannibal 360, 414
Harington, John 203
Harriot, Thomas 36, 38, 251
Hartlib, Samuel 16
Heliogabalus 147
Hephaistion 153
Henri de Lorraine 154
Henric IV (al Franței) 78
Henric VII 201
Henric VIII 81, 201
Henry Stuart, prințul de Wales 59
Heracleides Ponticul 350
Heraclit 69, 121, 261, 285
Herillus 351
Hermes Trismegistus 60, 61
Hermogene 102
Herodian 139, 199
Herodicos 352
Herodot 314
Hesiod 123
Hierocles 145
Hill, Thomas 257
Hipocrate 115, 235, 257, 268, 365
Hobbes, Thomas 16
Hoby, Thomas 389
Holland, Philemon 111
Homer 143, 149, 150, 151, 164, 167, 217
Batrachomyomachia (*Războiul broaştelor cu şoarecii*) 160

Iliada 72, 143, 151, 168, 216, 225, 336
Odiseea 168, 189, 195, 301
Horațiu 101, 212
Arta poetică 212, 324
Epistole 109, 335, 405
Ode 85, 142, 244
Satire 424
Hortensius 410
Huarte, Juan 258, 262, 340, 368
Hume, David 16

Iacob I (Iacob VI al Scoției) 18, 35, 36, 40, 48, 50, 57–61, 96, 148, 185, 192, 200, 201, 360, 361
A Counterblaste to Tobacco 182
Basilikon doron 60, 185, 200, 360
Demonologie, in Forme of a Dialogue 60, 451
The True Lawe of Free Monarchies 60, 361
Ieronim, sfântul 379
Ioan Diaconul 144
Irod Agrippa II 146
Isocrate 74
Iulian Apostatul (Flavius Claudius Iulianus) 136, 147
Iunia Tertia 88
Iustinian 199, 442
Iuvenal 358, 380, 403

Joubert, Laurent 191

Kepler, Johannes 36
Knolles, Richard 250

Lactanțiu 117
Le Roy, Louis 115
Leibniz, Gottfried Wilhelm 242
Leon din Phlius 350
Lepidus, Marcus Aemilius 271
Leucip 250
Lipsius, Justus 77, 146, 259, 338, 359, 370, 375
Lisandru 422
Livia (Iulia Augusta) 417
Livius, Titus 84, 86, 118, 177, 199, 364, 388, 398, 399, 404, 414, 448
Locke, John 16, 123
Lorenzo Magnificul 81
Lucan 228, 415
Lucian din Samosata 95, 96, 117, 401, 419
Lucius Commodus Verus 146
Lucreția 96
Lucrețiu 165, 166, 223, 239, 250
Lullus, Raymundus (Ramon Llull) 329
Luther, Martin 72, 99, 128

Machiavelli, Niccolò 86, 216, 221, 363, 380, 397, 398, 414, 418, 422
Discursuri asupra primelor zece cărți ale lui Titus Livius 86, 137, 221, 341, 380, 397, 414, 418
Principele 216, 422
Macrobius 125

Maesa, Iulia 78
Magellan 207
Malory, Sir Thomas 244
Mamaea, Iulia Avita 78
Margaret Stuart, prințesa 59
Marțial 147, 317
Mary Stuart 78, 102, 202
Mary, prințesa 59
Matthew, Sir Tobie 69, 140, 334
Melanchthon, Philipp 65, 72, 101, 129, 278, 279
Meletos 75
Menandru 383
Mendoza, Pedro González de 313
Metellus 157
Milton, John 345
Mitridate VI 273
Mahomed 137, 259, 435
Moise 132, 133, 185, 315, 330, 349, 351, 361, 440
Montaigne, Michel de 85, 262
Mornay, Philippe de (Du Plessis-) 259, 346, 366
Mucianus 405, 411
Münster, Sebastian 207

Nero 77, 92, 205, 252, 407
Nerva 142, 143
Nicanor 81
Nicodim (fariseul) 438
Numa Pompilius 341

Oppius 184
Ortelius, Abraham 329
Osório da Fonseca, Jerónimo 101, 102
Overbury, Sir Thomas 50
Ovidius Naso, Publius
Arta iubirii 91, 387, 396, 412
Heroide 90
Metamorfoze 103, 126, 168, 221, 281, 283, 333, 400, 433
Ponticele 159
Remediile iubirii 267

Paracelsus 222, 224, 253, 263, 274, 281, 282, 445
Parke, Robert 313
Parmenide 236, 250
Parmenion 153
Passe, Simon van de 208
Patrizi, Francesco 254
Pavel, sfântul (apostolul) 62, 63, 67, 104, 129, 136, 146, 338, 373, 435, 439, 443
Paulet, Sir Amias 47, 96
Percy, Henry (Lord Northumberland) 36
Periandru 314
Perkins, William 450
Peterson, Robert 389
Petroniu 262
Petronius Turpilianus 407
Petru, sfântul (Simon Petru) 268
Petrus Lombardus 442
Pettie, George 389
Philolaos 250, 254
Philon din Alexandria 70, 127
Philon din Larissa 293

Philostratos 145
Phormio 360
Pico della Mirandola, Giovanni 256
Pindar 81, 373, 374
Pitagora 241, 249, 349, 350, 433
Pius V 78, 79
Platon 56, 70, 90, 91, 95, 97, 103, 107, 115, 122, 132, 193, 233, 236, 238, 239, 250, 254, 261, 262, 286, 287, 290, 298, 303, 307, 326, 331, 332
Alcibiade 161, 221
Apărarea lui Socrate 75
Banchetul 95
Criton 90
Gorgias 332, 357
Hippias Maior 194
Menon 298
Omul politic 326
Parmenide 236
Phaidros 332
Philebos 224, 236, 287
Republica 141, 307
Scrisoarea a VII-a 90
Theaitetos 68, 72, 194, 287, 303, 306
Timaios 132, 224, 238, 262
Plaut 373, 398
Plinius cel Bătrân 111, 144
Istoria naturală 111, 150, 173, 181, 238, 273, 288, 289, 363
Plinius cel Tânăr 203, 382, 383
Plutarh 45, 74, 103, 148, 199, 252
Moralia 121, 144, 151, 153, 165, 364, 375, 411, 426
Vieți paralele 74, 75, 81, 89, 90, 95, 149–155, 157, 160, 186, 271, 349, 355, 358, 386, 391, 392, 399, 400, 410, 416, 422, 431, 434
Polybius 199
Pompei 349, 391, 410, 417
Porta, Giovanni Battista della 221, 244, 257, 276, 310, 317
Proclus 122, 236
Protagoras 306
Proxenos 158
Ptolemeu 37, 206, 400
Publilius Syrus 186
Purchas, Samuel 38

Quintilian 100, 101, 106, 330, 334

Rabelais, François 95
Ralegh, Walter 36, 38, 50
Ramus, Petrus (Pierre de la Ramée) 197, 319, 320, 325, 327
Rawley, William 51
Reynolds, William 435
Robert Stuart, prințul 59
Rocca, Bartolommeo della (Cocles) 257
Rogers, Thomas 278
Romulus 91, 140, 199, 341
Rubellius Plautus 407

Sallust 87, 91, 198, 199, 280, 373, 417, 422

Sambucus, Ioannes 272
Sanford, James 379
Seneca, Lucius Annaeus 77, 82, 90, 92, 103, 106, 117, 150, 303, 344, 346, 365
Despre binefaceri 151
Despre liniştea spiritului 85
Despre mânie 375
Hercule scos din minți 380
Naturales quaestiones 160, 354
Scrisori către Luciliu 80, 82, 93, 151, 255, 303, 344, 346, 354, 355, 365
Septimius Severus 424
Servius Tullius 341
Severinus, Petrus 253
Sextus Empiricus 121
Shacklock, Richard 101
Shakespeare, William 13
Sidney, Sir Philip 213
Sixtus V 78
Socrate 74, 75, 84, 85, 95, 97, 124, 126, 158, 193, 194, 255, 261, 287, 293, 303, 351, 357
Solomon 57, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 72, 87, 128, 134, 135, 156, 174, 187, 200, 204, 237, 266, 330, 343, 362, 389, 391, 396, 403, 439
Solon 90, 132, 374, 419
Somerset, contesa (Frances Howard) 50
Somerset, Lord (Robert Carr) 50
Speed, John 200
Stephanus, Henricus 121, 158
Stobaios 69, 383
Sturm, Johannes 101, 102
Suetonius 142, 155–157, 199, 252, 253, 272, 400, 417
Sulla, Lucius Cornelius 157, 164, 271, 280, 355, 392, 399, 407, 410, 416
Sutcliffe, Matthew 436
Sylvester, Joshua 96

Tacitus, Cornelius (Tacit) 58, 88, 109, 143, 199, 204, 205, 228, 252, 262, 341, 373, 403, 405, 409, 411, 417
Anale 58, 77, 88, 109, 117, 168, 205, 229, 262, 293, 341, 392, 403–405, 407, 409, 417
Despre viața și caracterul lui I. Agricola 143
Istorii 338, 373, 405, 411, 417
Tarquinius Priscus 341, 414, 415
Telesio, Bernardino 253
Teodosie I (cel Mare) 277
Teofrast 107
Thales 194
Temistocle 94
Temple, William 319
Thrasybulos 314
Tucidide 198, 199, 332
Tiberiu 293, 392, 403–405, 409, 417
Tigellinus 407
Timesitheus 77
Timotheos din Atena 399
Toma d'Aquino 111, 371

Traian 142–145, 382, 383
Tribonian 442
Trithemius, Johannes 317
Tullus Hostilius 341

Ulpianus 78

Vair, Guillaume du 366
Valla, Lorenzo 129
Varro, Marcus Terentius 84
Vesalius 278
Vespasian 373
Vergilius Maro, Publius 74, 84, 147, 154, 160, 162, 175, 187, 288, 289, 344, 345
Bucolice 107, 230, 236, 240, 247, 334, 419, 429
Eneida 75, 187, 202, 203, 263, 266, 287, 301, 336, 356, 364, 368, 370, 385, 399, 402, 423, 425, 429, 433
Georgice 161, 163, 176, 178, 195, 207, 208, 216, 222, 223, 289, 290, 345, 419
Vibulenus 341, 342
Vigenère, Blaise de 317
Vives, Juan Luis 183, 262, 340

Wats, Gilbert 43, 70, 120, 139, 161
Whitgift, John 47
Wilkins, John 313
Wolf, Hieronymus 344, 414
Woolton, John 278, 366

Xenocrate 97
Xenofan 250, 254
Xenofon 75, 95, 103, 123, 158, 162, 198, 199, 238, 384
Xerxes 205

Young, Bartholomew 389

Zenon 107, 334, 351, 426

Indice al pasajelor biblice

Vechiul Testament

Geneza
1: 3 130
1: 20, 24 233, 279
1: 26–30 224
2: 15 130
2: 7 233
3: 5 384
3: 19 130, 282
4: 21–22 132
5: 24 351
6: 13 209
11: 6–9 132, 316
18: 10–15 432

Exodul
2: 11–13 440
4: 3–5 185
4: 16 330
7: 12 185
16: 3 285
20: 8–11 424
24: 18 351
25 209
32: 32 349
33: 20 444

Leviticul
1: 8, 12 453
3: 16 453
13: 13–14 133
22: 18 55
27: 30 424

Numeri
26 55

I Regi
15: 23 452
16: 8–14 291
30: 24 179

II Regi
7: 2–29 209

III Regi
3: 9–10 134
4: 29 57, 391
4: 33 135
19: 12 140

II Paralipomena
20: 33 386

Estera
6: 2 205

Iov
9: 9 134
10: 10 134
13: 7, 9 71
15: 35 423
26: 7 133
26: 13 134
28: 1–2 134
28: 12 128
38: 31 134

II Ezdra
14: 10 117

Psalmi
8: 6 224
18: 1 433
44: 10–11, 15 441
61: 10 374
115: 6 350
122: 2 366
144: 9 384

Pildele lui Solomon
4: 7 128
4: 11–12 236
4: 12 237
4: 23 343
8: 27 444
9: 7 396
9: 9 396
10: 1 395
10: 7 204
11: 29 394
14: 6 362
14: 23 395
15: 1 393
15: 15 352
15: 19 393
16: 21 330
17: 9 395
18: 2 363
18: 8 395
18: 17 395
20: 5 403
20: 14 335
20: 27 66
22: 13 187
22: 24 394
22: 29 392
23: 23 87
25: 2 135
25: 3 55, 94
25: 26 394
25: 27 444
26: 2 439
27: 1 354
27: 6 127
27: 19 396
28: 3 393
28: 20 87
28: 21 393
28: 24 394
29: 9 391
29: 21 391
30: 19 416

Ecclesiastul
1: 8 64
1: 9 159
1: 12 62

1: 18 62
2: 11 423
2: 13–14 68
2: 15 266
3: 11 64, 235
3: 14 221
4: 15 392
7: 8 393
7: 21 391
9: 14–15 392
10: 4 392
10: 10 174
11: 4 389
12: 11 156
12: 13 161

Isaia
8: 20 433
14: 14 384

Iezechiel
29: 3 399

Ieremia
6: 16 117

Daniel
12: 4 208

Osea
14: 3 451

Ioil
3: 1 88

Avacum
1: 16 399
2: 2 210

Înțelepciunea lui Solomon (*Sapientia* în Vulgata) 7 128

Noul Testament

Matei
5: 44–45 384, 433
6: 33 425
7: 24–27 425
10: 16 363
10: 41 143
11: 19 169
12: 30 441
13: 29 441
13: 52 296
16: 18 425
17: 20 282
17: 25–27 268
22: 21 224, 268
22: 29 138
23: 23 420
24: 35 445
25: 20 92

Marcu
13: 31 445

Luca
2: 46 135
9: 50 441
11: 42 420
24: 5 445

Ioan
2: 25 444
3: 4 438

4: 23 451
5: 43 228
7: 49 100
16: 17 438
19: 23 441

Faptele Apostolilor
2: 3–4 135
7: 22 132
15: 18 444
17: 34 129
20: 35 354
26: 28 146

Romani
4: 13–22 432
9: 3 349
11: 20 446
11: 33 443
12: 1 435

I Corinteni
2: 14 210
7: 10 439
7: 12 439
7: 40 439
8: 1 62, 67
13: 1 67
13: 10, 12–13 432
13: 12 443, 444
15: 51–53 168

II Corinteni
2: 11 225
Efeseni
2: 12 210

Filipeni
3: 14 176

Coloseni
2: 4, 18 225
2: 8 63
3: 14 383

I Timotei
6: 20 104

Tit
1: 12 373
1: 13 373

Iacov
1: 23–24 408

II Petru
3: 8 210

Iuda
1: 14–15 351

Apocalipsa
2: 24 164
4: 6 426
4: 8 236
14: 13 354

Indice de materii

Alchimie, arta alchimică, alchimişti 12, 22, 60, 113, 114, 122, 179, 181, 190, 192, 222, 226, 243, 245, 263, 311
– baconianism alchimic 16
– experimente alchimice 36, 114, 180
Aforism(e) 13, 14, 70, 119, 134, 228, 252, 323, 324, 365, 397, 429
Anatomie, anatomişti 22, 26, 126, 239, 269, 372, 376
– observaţii anatomice 270
– teatru anatomic 29, 180
Anglican 40
Anticipaţii ale naturii 122, 298
Apetituri 26, 270, 343, 353, 379
Arhitectură 221, 242, 327, 442
Arhitectura sorţii/destinului 26, 401, 417
Aristotelic 112, 120, 181, 189, 230, 231, 264, 268, 290, 291, 343, 366, 370
– pseudoaristotelic 112, 248, 257
Arte liberale 11, 29, 159, 178, 277
Arte mecanice 12, 19, 22, 32, 34–36, 76, 115, 180, 185, 190, 192, 193, 359
Arta memoriei 285, 310, 311, 329
Artele naturii 181
Astrologie 113, 114, 207, 245, 279, 280, 368, 369, 373, 400
Astronomie, astronomi 21, 25, 30, 65, 113, 134, 178, 180, 241, 242, 250, 251, 254, 255, 280, 306, 430
– astronomie observaţională 36
– observaţii astronomice 36
Ateism, atei 63, 70–72, 223, 306, 367, 448, 451
Atomism 231, 239, 250
Augustinian 67, 128, 343
Axiome 14, 24, 73, 106, 120, 191, 192, 220, 229, 235, 242, 244, 265, 286, 290, 291, 301, 305, 311, 323, 326, 328, 329, 379, 381, 386, 390, 391, 400, 428, 436

Baconianism, baconieni 15, 16
– baconianism puritan 16
– baconianism rozicrucian 16
Biblia / Sfânta Scriptură, biblic, scripturar 40, 45, 46, 55, 57, 59, 60, 67, 69, 72, 73, 94, 117, 128, 131, 132, 138, 139, 205, 210, 221, 223–225, 315, 384, 391, 423, 426, 432, 435, 439, 441–448
– Biblia de la Geneva 46, 138, 205, 432
– Biblia lui Tyndale 46
– King James Bible 40
– Noul Testament 136, 447
– Septuaginta 205
– Vechiul Testament 447
– Vulgata 78, 128, 208, 338
Biserica 72, 78, 98, 99, 110, 136, 137, 144, 145, 147, 163, 188, 189, 201, 209, 210, 350, 439–441, 446–449, 451

Calvinism 34, 110, 131, 200, 256, 370, 433, 434, 446, 447, 449
Caritate 23, 24, 66, 67, 73, 164, 349, 383, 384, 423
Cartea naturii 45, 63, 72, 73, 121, 435
Casa lui Solomon 27, 32, 40, 185, 322
Catolicism, catolici 39, 40, 81, 89, 101, 138, 202, 435, 436
– anticatolic 39, 40, 110, 137
– antipapal 40
– Biserica/Scaunul Romei 20, 137, 138, 282
– „Biserica catolică" (cu sensul de „Biserică universală") 138
– episcopul Romei 78, 99, 136, 143
– Liga Catolică 78, 154
Cauze, cauzalitate, lanț cauzal 71, 72, 113, 114, 128, 161, 189, 192, 195, 226, 227, 230–234, 237–241, 243, 244, 247, 266, 279, 286
– cauza primă 63, 71
– cele patru cauze aristotelice 189, 230
– cauze formale şi finale 12, 190, 230, 232, 238, 239
– cauze eficiente şi materiale 12, 230–232, 234, 239
– cauze secunde 63, 70, 71
Căderea 13, 57, 62–65, 67, 72, 108, 127, 129–131, 293, 302, 315, 434
– natura coruptă a omului 57, 383
– starea căzută 65, 256, 432
Ciceronianism 100
Cinic (filozofie cinică) 96
Colegiul Regal al Medicilor 180, 265
Complotul Prafului de Puşcă 39, 40, 89
Conciliul de la Trento 78
Continuitism 250
Contrareformă 78
Copernican 113, 250, 251, 306
– anticopernican 96, 251
Cosmografie (v. şi *istorie cosmografică*) 30, 36, 37, 133, 180, 207, 242, 373

– cosmografie matematică 37, 206
– cosmografie geografică (chorografie) 37, 207
Cosmologie, cosmologic 122, 315

Demonologie 12
Domeniile cunoaşterii 15, 16, 24–26, 119, 241, 278, 280, 328
– împărţirea domeniilor cunoaşterii 11, 16, 187, 218, 342
– arborele ştiinţelor / copacul cunoaşterii 25, 114, 284
– modelul arborescent şi ierarhic al ştiinţelor 120
Divinaţie 12, 192, 279–281, 337
Drept 47, 119, 177, 178, 199, 248, 264, 292, 427, 428, 442

Empirici, empirism, empiric 22, 23, 25, 26, 65, 76, 77, 101, 105, 112, 164, 188, 243, 255, 272–274, 286, 374
Enciclopedia Franceză 16
Epicureici, epicureanism, epicureic 71, 124, 166, 307, 343, 346, 351, 357, 403
Epistemologie, epistemologic 11, 12, 71, 109, 110, 188
– toleranţă epistemică 30
Eretici, erezie 63, 70, 78, 98, 163, 164, 225, 253, 259, 307, 351, 438, 446, 451
Eutanasie 271, 272
Experientia literata, experienţa literată 26, 243, 286, 295
Experiment, experimental 13, 22, 25, 29, 30, 34–36, 111, 113, 114, 130, 165, 180, 188, 190, 192, 227, 232, 243, 244, 247, 248, 251, 254, 260, 261, 272–274, 279, 294, 300, 309, 430
Ezoterism, ezoteric 27, 60, 322, 323
– baconianism ezoteric 16

Facultăţi intelectuale / ale minţii 24, 25, 56, 57, 163, 184, 187, 188, 217, 242, 261, 262, 278, 283, 311, 340
– cele trei părţi ale intelectului uman 187
Fapte (*matters of fact*) 109–112, 181, 192, 196, 197, 211, 214, 253, 344, 346
Fascinaţie (un fel de protoştiinţă a manipulării) 12, 164, 279, 281
Fii ai cunoaşterii 169, 215, 322
Filozofie, filozofi 11–14, 17–19, 22, 24, 27, 29–31, 43, 45, 55, 59, 61, 63, 67, 70–77, 84, 91, 96, 97, 99, 100, 103, 106, 107, 109, 111, 114, 121, 122, 126, 128, 134, 138, 141, 145, 147, 149, 150, 155, 158, 161, 166, 167, 187, 189, 194, 199, 212, 215, 217, 218, 220, 221, 223, 225, 227, 239, 243, 245,

248, 249, 251–255, 259, 261, 273, 284, 293, 306, 315, 326, 329, 343, 346, 349, 350, 352, 353, 357, 358, 360, 365, 366, 371, 376, 403, 424–427, 429, 434, 445
Filozofie divină (v. şi *teologie naturală*) 134, 218, 223, 225, 226
Filozofie experimentală 22, 40, 101
Filozofie morală 11, 34, 89, 119, 120, 126, 132–134, 150, 285, 292, 311, 331, 343, 346, 349, 366–368, 374, 379, 381, 386, 388
Filozofie naturală (a naturii), filozof al naturii 11, 17, 25, 29, 31, 57, 66, 72, 101, 111–114, 120, 126, 133, 151, 178, 179, 181, 193, 195, 204, 218, 223, 226, 227, 230, 233, 235, 239–243, 247, 248, 253–255, 279, 292, 295, 299, 306, 310, 437, 445
Filozofie politică 11, 79
Filozofie practică 13
Filozofie primă (ştiinţa primelor principii) 24, 25, 120, 177, 219, 229, 241, 255, 437
Filozofie sistematică 14
Filozofie speculativă 22, 101
Filozofie tradiţională 30, 107
Filozofie umană (a umanului) 126, 218, 223, 256, 284, 385, 429
Fizică (ştiinţa cauzelor eficiente şi materiale) 12, 88, 114, 227, 229–231, 234–238, 240, 243, 244, 264, 315
Fiziognomie 257
Frăţie a luminii (întru iluminare) 26, 32, 185
– fraternitate în numele cunoaşterii şi progresului 32

Galenism, galenist, galenic 22, 24, 76, 111, 116, 253, 258, 264, 366, 368, 369
Geografie 174, 178, 373
– descoperiri geografice 12, 174, 207, 208, 430

Hedonism 97
Hughenot 96

Idolatrie, idolatru 62, 63, 109, 110, 138, 223, 224, 305, 346, 435, 448, 449, 451, 452
– antiidolatrie 110
– tendinţe idolatre ale minţii umane 22, 23, 63
Idolii minţii 21–24, 63, 121, 287, 301, 302, 304, 305
– idolii peşterii 307
– idolii pieţei 308
– idolii teatrului 109
– idolii tribului 69, 305, 306
Iezuiţi, iezuit 48, 89, 137, 138, 371
– colegii/şcoli iezuite 20, 89, 137, 138, 339
– antiiezuit 89, 137
Iluminist 12

– ideologie iluministă a progresului 20
Imaginație 24, 44, 56, 66, 81, 113, 119, 145, 163, 187, 212, 214, 215, 260–262, 273, 281–284, 304–307, 331–333, 335
Inducție, generalizare inductivă 193, 290–293, 298, 300, 301, 309, 321, 434, 436
Intelect 13, 17, 55–57, 63, 69, 80, 94, 105, 108, 109, 120–122, 139, 146, 155, 161, 163–165, 167, 168, 214, 230, 233, 242, 248, 255, 261, 279, 283, 290, 294, 301, 305, 306, 315, 333, 340, 414, 432, 435–437, 441, 445
– arte intelectuale 285
– intelectul divin 127
– micul glob al lumii intelectuale 24, 452
Interpretarea literală a Scripturilor 128, 131, 307, 397, 447
Interpretarea naturii 26, 295, 301
Istorie civilă 36, 188, 195, 198, 205, 206, 209, 285
Istorie cosmografică (v. și *cosmografie*) 36, 37, 206
– istoria naturală a regiunilor universului 36, 206
Istorie divină/sacră 188, 200, 208
Istorie ecleziastică 188, 189, 209
Istorie literară 188
Istorie profetică 208, 210
Istoria Providenței (providențială) 17, 208, 210
Istorie naturală / a naturii 13, 34–36, 50, 57, 63, 66, 72, 105, 110–114, 134, 181, 188–191, 193, 206, 212, 230, 23, 235, 243, 249, 251, 268, 270, 295, 311, 430
– istoria naturii aflate în eroare (a contra-naturalului) 189, 190
– istoria mecanică a naturii 35, 190, 193, 194

Înțelepciunea înnăscută 128
Înțelepciune primordială (*prisca sapientia*) 61

Laborator 29, 35, 36, 180, 372
Lege (civilă, politică) 55, 59, 63, 75, 76, 83, 89, 90, 100, 117, 133, 139, 141, 146, 179, 192, 198, 199, 283, 297, 337, 348, 361, 376, 427–429
Legile naturii 20, 65, 72, 232, 235, 348, 349, 361, 443, 449
Logică, logicieni 122, 152, 182, 218–220, 239, 286, 288, 290, 292, 298, 299, 303, 305, 319, 320, 331, 333, 334
Logică a descoperirii științifice 11, 26
Lumină naturală 56, 57, 63, 69, 217, 223, 433, 434

Magie, magicieni, magic 12, 13, 22, 61, 113, 114, 185, 192, 221, 222, 227, 237, 243–246, 281, 282, 305, 310, 383, 435
Matematică, matematicieni, matematic 36, 65, 89, 111, 122, 180, 189, 220, 240–243, 250, 251, 277, 306, 308, 322, 325, 340, 417
– aritmetică, aritmetic 220, 242
– geometrie, geometric 178, 220, 242, 307, 329
Maximă, maxime 13, 119, 156, 182, 216, 308, 323, 337, 396, 397, 399, 421, 423, 437, 445, 447
– maximele legii 26, 323, 428
Mecanism 30, 180
Medicină, medici, ştiinţă/artă medicală 12, 19, 22, 25, 26, 29, 30, 58, 76, 109, 111, 126, 161, 177–180, 192, 230, 254, 255, 258–260, 262–275, 280, 286, 288, 293, 366, 369, 372–374, 377, 405
Medicina mentis, medicina minţii, cultivarea intelectului 13, 34, 58, 85, 242, 259, 279, 366, 374, 378
– medicină morală şi spirituală 163
– ştiinţă a modelării şi cultivării minţii 26
Memorie 19, 24, 55, 56, 183, 184, 186, 212, 214, 259, 262, 267, 309–311
Metafizică, metafizic 11, 12, 111, 120, 218, 227, 229, 230, 232, 234–241, 243, 244, 246, 253, 304
Metodă 58, 76, 106, 107, 113, 114, 119, 122, 124, 155, 168, 204, 234, 239, 244, 245, 251, 252, 269, 274, 289, 295, 296, 300, 312, 319, 320, 322, 323, 326, 328, 345, 362, 381, 402, 405, 428, 437, 441, 442, 447
– metodă de organizare (organizare metodică) 119, 243, 244, 299, 310, 441
– metodă (mod) de predare 123, 319, 324
– metodă de producere a cunoaşterii 70, 182, 295, 296, 298, 319, 344, 378
– metodă (mod) de transmitere a cunoaşterii 14, 123, 124, 319–323, 325, 327, 329, 345
– metoda ramistă 319
– metoda scolastică 324
– metoda socratică 193
Metodologie, metodologic, reguli metodologice 25, 45, 73, 113, 239, 378
– toleranţă metodologică 29, 33
Milenarism 208
– baconianism milenarist 16
Miracole 71, 110, 135, 145, 190, 193, 223, 240, 267, 282, 361

Modernitate (epoca modernă) 11, 12, 38, 109, 196
– Bacon ca „primul dintre moderni" 30
Moderni vs. antici, modernitate vs. antichitate 116, 148, 174
Morală, moralitate (v. şi *filozofie morală*) 11, 12, 20, 26, 34, 57–60, 73, 85, 86, 91, 93, 94, 103, 123, 124, 126, 131, 133, 137, 141, 160, 163, 196, 197, 213, 214, 216, 226, 275, 276, 284, 324, 331–333, 344–347, 353, 360, 363, 369–371, 375, 376, 380, 381, 383, 401, 433–435, 445, 447, 449, 450
– cunoaştere morală 63, 131, 334, 384, 385

Natural vs. artificial 35, 190, 208, 237, 279
Naturi simple 233, 237, 242, 244, 263
Neopitagoreic 145
Neoplatonism 219, 236
Noaptea Sfântului Bartolomeu (masacrul din) 154
Noţiuni primitive şi originare 56
Noţiuni generale ale raţiunii 139
Noţiunile minţii, ale raţiunii 217, 436

Observaţii 14, 35, 36, 107, 111, 113, 119, 121, 122, 192, 195, 197, 206, 220, 222, 244, 253, 260, 261, 270, 291, 294, 309, 317, 323, 331, 344, 372, 374, 375, 397, 421, 426, 430, 436, 437
Optică 178, 241
– experimente optice 36

Pasiuni, afecte 26, 64, 66, 69, 74, 109, 122, 136, 162, 164, 165, 167, 168, 173, 221, 258, 260, 261, 263, 283, 285, 299, 301, 331–333, 335, 351, 352, 355, 357, 369, 374–376, 379, 384, 386, 405, 423
Părinţii Bisericii (sfinţii părinţi) 136, 379, 442
Persona filozofică 17
Platonişti, platonician 56, 262, 307, 332, 343
– teoria platoniciană a reamintirii 56
Poezie 24, 151, 187, 188, 212–215, 217, 284, 311, 317, 372, 379, 413
Politică, oameni politici 15, 16, 18, 29, 37, 40, 48, 57, 59, 60, 62, 73, 74, 76–80, 85, 91, 92, 110, 125, 126, 141, 149, 153, 163, 178, 189, 194, 196, 198–200, 202, 205, 206, 211, 215, 221, 226, 229, 240, 265, 266, 280, 285, 320, 325, 334, 353, 359, 360, 363, 369–371, 379, 380, 386, 391, 399, 401, 408, 411, 415–417, 420, 422, 424, 430
Presocratici 121

Principii (vezi şi *axiome*) 24, 113, 119, 120, 141, 174, 177, 191, 218, 219, 221, 229, 231, 232, 241, 248, 249, 253, 290–292, 297, 302, 323, 329, 402, 426, 436–439
Principii active 231
Progres 11, 15, 20, 21, 32, 120, 164, 228, 246, 320, 356, 357, 378, 452
– aproprierea progresivă de adevăr 116, 431
– descifrarea progresivă a marii cărţi a naturii 121
– progres în dezvăluirea naturii 30, 180
– progresul naturii umane 384
– progresul cunoaşterii 12, 16, 17, 21, 25, 61, 108, 115, 125, 137, 174, 175, 178, 184, 209, 210, 227, 293
– progresul filozofiei 103
– progresul ştiinţelor 28, 178, 208, 209, 238
Protestanţi, protestantism 21, 65, 72, 78, 110, 113, 128, 131, 133, 137, 138, 201, 202, 224, 259, 260, 279, 315, 365, 432, 435, 440, 441, 449, 451
Psihologie astrologică 12

Ramism 319, 328
Raţionalism (categorie epistemologică modernă) 22
Raţionalişti/dogmatici (în medicină) 105, 286
Raţiune (ca facultate a minţii) 13, 14, 24, 35, 56, 66, 88, 103, 121, 125, 138, 139, 155, 163, 187, 188, 195, 213, 217, 223, 225, 230, 239, 261, 262, 283, 284, 289, 290, 302, 304, 315, 316, 324, 331–333, 431, 432, 434–441, 443–445
Raţiunea-foc (stoică) 57
Reforma religioasă 12, 21, 63, 65, 71, 78, 99, 137, 201, 256, 432, 450
Renaştere, renascentist 12–15, 20, 31, 43, 44, 56–58, 60, 61, 72, 74, 83, 99, 104, 111, 115, 132, 137, 158, 175, 177, 183, 187, 190, 191, 197, 206–208, 214, 224, 248, 252, 257, 259, 261, 268, 280, 310, 311, 314, 317, 337, 345, 412, 447
Republica literelor 38, 175
Retorică, retori 13, 15, 21, 33, 57, 58, 77, 100, 102, 136, 142, 152, 178, 182, 183, 189, 196, 221, 222, 255, 284, 286, 294, 296, 298, 304, 310, 314, 317, 330–335, 338, 344, 346
– retorica ştiinţei (mitul lui Bacon interesat de) 33
Revoluţia ştiinţifică 16, 138

Scepticism, sceptici 123, 215, 293
Scolastici, scolastică 22, 29, 44, 71, 105–107, 146, 176, 178,

184, 218, 224, 226, 229, 232, 296, 299, 319, 324, 442
Secretele naturii 115, 192–194
– cărți de secrete 111, 192
Semințe de înțelepciune/cunoaștere 13, 70, 215, 434
– scântei de cunoaștere 56, 57, 59, 434
Semințele lucrurilor 231, 241
Societate/academie științifică 11, 16, 208
Societatea Regală 101, 208
Spiritul omului 66, 82, 125, 130, 146, 163, 167, 168, 188, 218, 262, 263, 266, 282, 306, 307, 312, 345, 347, 351, 354, 380, 385, 392, 399, 414, 424, 434, 444
Spiritul naturii 307
Spirite 110, 121, 129, 225, 226, 246, 281, 282, 307, 312
– materie pneumatică 266, 312
– transmisia de la un spirit la altul 284
Stoicism, stoici 56, 57, 59, 71, 72, 96, 104, 120, 146, 166, 216, 219, 332, 334, 343, 346, 359, 366, 370, 375, 403, 423
– neostoicismul, neostoicii Renașterii 60, 259, 359, 366
Suflet 54, 64, 66, 69, 76, 90, 92, 93, 122, 126–128, 132, 144, 160, 163, 166, 167, 203, 213, 218, 253, 256, 259–264, 267, 270, 272, 278–280, 284, 321, 326, 358, 366, 369, 370, 383, 403, 405, 423, 425, 448
Superstiție 56, 63, 89, 110, 192, 193, 223, 227, 244, 257–259, 279, 281, 305, 337, 448
Suspendarea judecății 80, 116, 123, 403

Tacitism 100
Temperamente 89, 228, 258, 307, 340, 368, 373, 374
– teoria medicală a temperamentelor 56
– echilibru (balanță)/dezechilibru umoral 22, 108, 116, 258, 269, 270, 273, 375
– tipologie, structură, configurație umorală 23, 258, 369
Teologie, teologi 34, 40, 45, 46, 57, 60, 66, 70, 71, 122, 128, 133, 177, 178, 188, 221, 225, 226, 229, 233, 239, 256, 259, 292, 324, 329, 343, 366, 370, 375, 433, 434, 442, 443, 447, 448
– teologie naturală 73, 165, 218, 223, 225, 226, 229
– teologia lui Bacon 34, 45
Teoria materiei 231, 239, 250, 253, 312
Tradiție hermetică 61
Transcendentali 220, 229

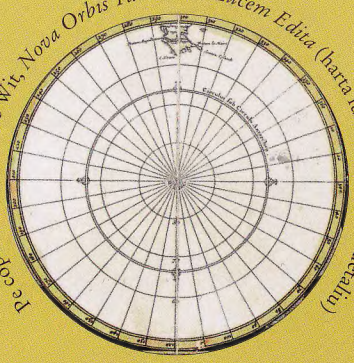
Umanism, umaniști 15, 19, 21, 22, 34, 40, 42, 43, 73, 81, 99,

101, 105, 132, 176, 197, 199, 200, 229, 256, 266, 315, 340, 345
– umanioare 89, 148
Universități, universitari, colegii 11, 18–20, 27–29, 32, 40, 89, 102, 105, 106, 113, 148, 175, 177, 178, 180–184, 249, 299, 339, 363, 427

Viața activă vs. viața contemplativă 83, 87, 125, 130–132, 184, 347, 349–351
Virtute/virtuți morale 24, 55, 58–60, 62, 66, 67,79, 87, 91, 95, 96, 98, 123, 143, 144, 146, 147, 149, 158–160, 162, 176, 198, 203, 209, 213, 216, 235, 264, 274, 275, 277, 323, 332, 343, 345–347, 351, 357, 359, 360, 362, 363, 365, 367, 369, 370, 377, 379–383, 388, 389, 392, 393, 395, 399–402, 406, 411, 412, 422, 423, 425, 427, 431, 434
Vitalism 224
– baconianism vitalist 16
Vrăjitorie 12, 60, 192, 451, 452

Zelul (caracteristică a extremismului religios) 62

Inventar al temelor modernității, cartografie a lumii intelectuale, trecere în revistă a lipsurilor de care suferă cunoașterea și a bolilor minții umane, *Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii* constituie, în același timp, un manifest al conlucrării și cooperării între spiritele active ale Europei. Această scriere definitorie a umanismului renascentist oferă proiectul unei *culturi instituționale* fundamentale pentru dezvoltarea *științei europene* și pentru afirmarea importanței perene a filozofiei. Arareori ni se ivește ocazia întâlnirii cu o operă care să ofere imaginea fidelă a unei epoci, vădind, totodată, valoare filozofică universală.



Pe copertă: Frederik de Wit, *Nova Orbis Tabula, In Lucem Edita* (harta lumii, cca 1670 – detaliu)

59,00

ISBN 978-973-50-3744-4